

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

La royauté lagide et le culte d'Osiris d'après les portes monumentales de Karnak

Preys, René

Published in:

Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T3)

Publication date:

2015

Document Version

le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Preys, R 2015, La royauté lagide et le culte d'Osiris d'après les portes monumentales de Karnak. Dans C Thiers (Ed.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T3)*. Cahiers Egypte nilotique et méditerranéenne (CENIM), VOL. 13, Egypte Nilotique et Méditerranéenne (ENIM), p. 159-215. <<http://www.enim-egyptologie.fr/?page=cenim&n=13>>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



CENiM 13

Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 3)



Textes réunis et édités par CHRISTOPHE THIERS

Université Paul Valéry (Montpellier III) – CNRS
UMR 5140 CNRS « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes »
Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » (ENiM)

CENiM 13

Cahiers de l'ENiM

Documents
de Théologies Thébaines Tardives
(*D3T 3*)

Textes réunis et édités par
Christophe Thiers

Montpellier, 2015

En couverture et quatrième de couverture, détails de blocs d'Ermant (*BeM*, n^{os} 83, 207 et 209).
Photographie © Cnrs-Cfeetk/J. Maucor.

© Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » de l'UMR 5140, « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes » (Cnrs – Université Paul Valéry de Montpellier), Montpellier, 2015

Sommaire

Avant-propos	V
Didier DEVAUCHELLE	1-5
Quelques graffites démotiques sur le quai de Médamoud	
Silvia EINAUDI	7-27
Le papyrus de Pasenedjemibnakht (Louvre E 11078) : un Livre des Morts de tradition thébaine à Akhmîm	
Jean-Claude GOYON	29-89
Thèbes, Khonsou, Thot et la monarchie pharaonique après la III ^e Période de transition. Fête de Thot du 19 du premier mois de l'année et rites de confirmation du pouvoir royal à Karnak, Edfou et Philæ (II)	
David KLOTZ	91-139
The Sorrows of Young Nesmin: The Early Demise of a Theban Priest	
Elena PISCHIKOVA	141-157
Tombs of Karakhamun (TT 223) and Karabasken (TT 391) as Part of the Theban Sacred Landscape in the Kushite Period	
René PREYS	159-215
La royauté lagide et le culte d'Osiris d'après les portes monumentales de Karnak	
Isabelle RÉGEN	217-246
Le faucon et les sources mythiques du Nil. Deux extraits inédits du Livre de Nout dans l'Assassif (TT 33, TT 279)	
Isabelle RÉGEN	247-271
Quand Isis met à mort Apophis. Variantes tardives de la 7 ^e heure de l'Amdouat	
Chantal SAMBIN	273-294
Médamoud : le sanctuaire Djémê de Montou	
Christophe THIERS	295-326
Hymne à la déesse Tanent et présence latopolite sur quelques blocs d'Ermant	
Christiane ZIVIE-COCHE	327-397
L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque (III). Le pylône du petit temple de Médinet Habou	

Abstracts and keywords	399-402
-------------------------------------	---------

Indices	403
----------------------	-----

1. Sources	403
1.1. Compositions funéraires et littéraires	403
1.2. Recueils et éditions de textes.....	403
1.3. Ostraca, papyrus	405
1.4. Stèles, statues... ..	406
1.5. Auteurs classiques	407
2. Anthroponymes et noms royaux	407
3. Titres	409
4. Divinités et épithètes divines	409
5. Toponymes, ethniques et lieux de culte	418
6. <i>Res notabiles</i>	420

La royauté lagide et le culte d'Osiris d'après les portes monumentales de Karnak

René Preys
KU Leuven

LES PORTES MONUMENTALES qui donnent accès aux différents sanctuaires de Karnak ont toutes été décorées dans un laps de temps assez court. Les premières activités se situent sous le règne de Ptolémée II qui décore la porte de Mout ¹. Son intervention sur la porte d'Opet ² et la porte de l'Est ³ montre que ce roi travaille dans la continuation de l'activité de la XXX^e dynastie. Ptolémée III se concentre sur la porte de Khonsou ⁴ et la porte de Montou ⁵. Cette dernière sera achevée sous Ptolémée IV qui s'appliquera aussi à embellir l'accès principal du temple d'Amon. Il commença par redécorer le kiosque de Taharqa ⁶, mais en raison des circonstances politiques de la Thébaidé, il n'a pu qu'appliquer son nom sur le passage de la porte d'Amon. Il faudra attendre le début du règne de Ptolémée VI pour que le travail reprenne et, finalement, s'achève sous Ptolémée VIII ⁷.

Ces portes monumentales sont non seulement des sources majeures pour la théologie des différentes divinités du complexe de Karnak mais, en outre, elles nous informent sur la face égyptienne du culte dynastique auquel les rois Ptolémées ont donné une grande importance ⁸. Les portes les mieux conservées comme la porte de Khonsou, la porte de Montou et la porte d'Amon conservent des scènes d'offrandes dédiées aussi bien au pharaon vivant qu'au pharaon défunt. Elles illustrent ainsi une continuation du pouvoir au-delà de la mort. Mais les portes démontrent surtout que le culte royal fut inséré dans un schéma théologique et décoratif dans lequel le culte d'Osiris, qui connaît à Karnak une popularité grandissante depuis la Troisième Période Intermédiaire ⁹, joue un rôle majeur.

En comparant la porte d'Amon à la porte de Khonsou et de Montou, nous pouvons retracer

¹ S. SAUNERON, *La porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak*, MIFAO 107, 1983.

² Opet 3-12.

³ Urk. VIII, n^{os} 51-52.

⁴ P. CLÈRE, *La porte d'Évergète à Karnak*, MIFAO 84, 1961 (cité par la suite *Porte d'Évergète*).

⁵ Urk. VIII, n^{os} 1-50 ; H. STERNBERG-EL HOTABI, *Der Propylon des Month-Tempels in Karnak-Nord*, GÖF IV 25, 1993 ; S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, MIFAO 117, 2000.

⁶ Urk. VIII, n^{os} 126-127.

⁷ La porte d'Amon insérée entre les môles du deuxième pylône du temple d'Amon est l'objet d'une publication par la mission épigraphique belge à Karnak dirigée par Michèle Broze (FRS/FNRS - ULB) et René Preys (KU Leuven-Université de Namur) en collaboration avec le CFEETK. Les renvois à la porte d'Amon se font d'après cette nouvelle publication ; nous y rajoutons toutefois la référence à la publication de Sethe dans les *Urkunden*.

⁸ Pour le culte dynastique et son importance dans l'idéologie royale du monde hellénistique, voir P. VAN NUFFELEN, « Le culte des souverains hellénistiques, Le gui de la religion grecque », *AncSoc* 29, 1999, p. 175-189. Pour l'Égypte, St. PFEIFFER, *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich*, MBPAR 98, 2008.

⁹ L. COULON, « Le culte osirien au I^{er} millénaire av. J.-C. Une mise en perspective(s) », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents*, BdE 153, 2010, p. 1-17.




l'histoire de ce schéma décoratif, mais également mettre en évidence comment ce schéma s'adapte à des circonstances théologiques spécifiques. Il est ainsi un témoignage du génie théologique des prêtres du début de l'ère ptolémaïque, illustrant comment ils rédigeaient, copiaient, retravaillaient des textes récents et anciens. Le schéma spécifique des scènes du culte royal montre également comment la théologie d'Amon et celle d'Osiris se rejoignent afin de légitimer le pouvoir des Lagides.

I. La porte d'Amon

A. Premier registre : les aspects d'Osiris et la royauté horienne

1. Osiris vivant

Au premier registre des épaisseurs de la porte du deuxième pylône, le roi présente deux grandes offrandes (ʿjbt) à Osiris.

Sur le montant nord (**fig. 1**), Osiris est « le prince dans Ipet-Ouret (*jtj m Jpt-wrt*), l'aîné, le père de tous les dieux ; il assume la royauté sur les dieux depuis le jour où sa mère l'a créé »¹⁰. Clairement, Osiris est mis au monde par sa mère afin de régner, une fonction qu'il exerce dans Ipet-Ouret. Cette mère n'est nulle autre que la déesse qui accompagne Osiris : « Nout qui a mis au monde les dieux, qui engendre Osiris à Ouaset ». Mais à cette occasion, Nout porte le nom d'« Ipet-Ouret, la vénérable à Ouaset »¹¹. Ainsi, le lieu de naissance/règne  et la mère  sont assimilés selon un procédé bien connu par les textes du temple d'Opet. Qu'il s'agisse d'un bâtiment en pierre ou d'une personne divine, Ipet-Ouret est la matrice hors de laquelle Osiris apparaît pour immédiatement prendre possession de la royauté.  évoque donc aussi bien la naissance que la royauté d'Osiris. Cette importance d'Ipet-Ouret dans la notion de royauté est révélée par les paroles de la déesse. Tandis qu'Osiris rend au roi une abondance alimentaire, correspondant à la nature de l'offrande-ʿjbt¹² que lui-même reçoit, la déesse lui offre la fonction royale d'Osiris, identifiant ainsi le roi à Horus¹³.

2. Osiris défunt

Dans la scène parallèle du montant sud (**fig. 2**), si Osiris *hrj-jb W3st* est toujours localisé par rapport à Ipet-Ouret (*jtj wr m Jpt-wrt*)¹⁴, toutefois, la fonction de la matrice s'est modifiée, mettant l'accent sur les rites post-mortem du dieu. Ceci est mis en lumière par l'utilisation de deux autres toponymes : *s3-n-ʿnh* et *hwt-nmjt*. Le premier est mis en relation avec l'embaumement (*nw ntrw m s3-f n ʿnh*) du dieu, tandis que le second est le lieu de renaissance (*msj m whm m hwt-nmjt-f*) du dieu. La présence d'Isis, remplaçant Ipet-Ouret, peut être interprétée de

¹⁰ Porte d'Amon, n° 19, 7-9 (Urk. VIII, n° 147b) : *nswjzf ntrw hrw jrj sw mwtzf*.

¹¹ Porte d'Amon, n° 19, 12-13 (Urk. VIII, n° 147c). Pour Ipet-ouret et la naissance d'Osiris, voir Chr. THIERS, « La chapelle d'Ipet la Grande / Epoëris sur le parvis du temple de Louqsor. Relecture d'une stèle kouchite », dans Chr. Thiers, *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 2)*, CENiM 8, 2013, p. 149-175.

¹² « Je te donne les offrandes, l'alimentation et toutes les bonnes choses » (*dj3j n-k htpw df3w jht nbt nfrt*) : Porte d'Amon, n° 19, 10 (absent des *Urkunden*) ; « Je [te] donne toutes choses sur lesquelles Rê brille » (*dj3j [n-k] jht nbt psd R' hr3sn*) : Porte d'Amon, n° 19, 11 (Urk. VIII, n° 147e).

¹³ Les paroles de la déesse sont en partie détruites : « Je te donne la fonction de ton [...] de sorte que tu sois établi et que tu apparaises tous les jours » (*dj3j n-k j3[wt] [...]k mn.tj h'j.tj r'-nb*) : Porte d'Amon, n° 19, 14 (Urk. VIII, n° 147f). Elles peuvent être restituées d'après la porte de Khonsou (Porte d'Évergète, pl. 29 : paroles de Nehemetâouay : *dj3j n-k j3wt n jtw-k mn.tj h'j.tj r'-nb*). Si l'on peut restituer *jt-k* dans les paroles de Ipet-Ouret, le roi est identifié au fils d'Osiris et donc à Horus.

¹⁴ Porte d'Amon, n° 23, 7-9 (Urk. VIII, n° 151b).

différentes manières. D'une part, elle est l'épouse royale du roi Osiris-Ounnefer (*hmt-nswt tpjt nt nswt bjtj Wsjr-wnnfr*)¹⁵ et, de ce fait, confirme la royauté d'Osiris décrite dans la scène nord. Mais en tant que mère du dieu (*mwt-ntr*), elle assure également la continuité de la royauté¹⁶ au-delà de la mort de son époux.

Finalement, c'est Isis qui est aussi l'actrice principale des rites funéraires évoqués par les épithètes d'Osiris. Les paroles du couple divin illustrent le changement par rapport à la scène nord. Ainsi, Osiris, soumis aux rites funéraires, n'est plus en état d'exercer la royauté sur terre et se voit obliger de passer la fonction à son fils : « je te donne la grande fonction de mon fils Horus »¹⁷ (*djzj n=k jwrt wrt nt szj Hr*). Isis est dès lors la garante d'une transmission harmonieuse du pouvoir. Elle offre au roi une longue vie (*h'w q3*) et une bonne santé (*snb*)¹⁸. Selon cette interprétation, le roi est identifié à Horus, exécutant le rituel pour son père Osiris.

3. Osiris et le roi

Clairement, les deux scènes mettent en parallèle deux aspects d'Osiris¹⁹. Sur le montant nord, il est mis au monde pour être le roi d'Égypte tandis que sur le montant sud, il renaît pour être le roi des morts, laissant la royauté à son fils Horus et *ipso facto* au pharaon. Ce changement de statut d'Osiris n'est pas sans influence sur le statut du roi. En fait, on peut se poser la question si les paroles des deux déesses accompagnant Osiris sont réellement prononcées à l'attention du roi. Dans la scène nord, Ipet-Ouret met au monde Osiris qui prend possession de la royauté. Le don de la royauté, exprimé par les paroles de la déesse Ipet-Ouret, n'est-il pas le don de la mère à son fils, donc à Osiris ? De même, le don de vie et santé par Isis, n'est-il pas la conséquence de l'exécution des rites funéraires pour Osiris²⁰ ? Ainsi, les paroles des déesses, normalement adressées au roi, peuvent très bien s'appliquer au statut d'Osiris.

Ceci permet d'interpréter les dialogues de deux manières. Si les paroles des déesses sont adressées à Osiris, celui-ci reçoit la royauté de son père (Geb) de la part de sa mère Ipet-Ouret (scène nord). Cette royauté, Osiris la transmet ensuite au pharaon (scène sud). Tout comme le « père » Geb²¹ a donné la royauté à son fils Osiris, le « père » Osiris donnera la royauté à son fils Horus/pharaon²². Le passage de pouvoir se fait donc en deux mouvements : Ipet-Ouret vers Osiris = fils (scène nord), Osiris vers Pharaon = fils (scène sud). Osiris, une fois qu'il a transmis

¹⁵ Porte d'Amon, n° 23, 12-13 (Urk. VIII, n° 151c).

¹⁶ Pour Isis en tant que passage entre Osiris et son successeur Horus, voir Isis *nbtjt rhyt* (R. PREYS, « Isis et Hathor *nbtjt rhyt* », BIFAO 102, 2002, p. 327-351). Pour le rôle d'Isis dans le contexte thébain : L. COULON, « Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque », dans L. Bricault, M. J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile, Egyptian gods in Hellenistic and Roman Egypt; proceedings of the IVth international conference of Isis studies, Liège, November 27 - 29, 2008; Michel Malaise in honorem, RGRW 117, 2010, p. 123-125.*

¹⁷ *djzj n=k jwrt wrt nt szj Hr* : Porte d'Amon, n° 23, 10 (Urk. VIII, n° 151e).

¹⁸ Porte d'Amon, n° 23, 14 (Urk. VIII, n° 151g).

¹⁹ Pour le principe de dieu vivant versus dieu défunt, voir Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, OLA 43, 1992, p. 360-361 ; L. COULON, *op. cit.*, p. 126 ; G. WIDMER, « La stèle de Paësis (Louvre E 25983) et quelques formes d'Osiris dans le Fayoum aux époques ptolémaïque et romaine », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 63-100, qui mentionne aussi l'utilisation de l'épithète *jtj* dans ce contexte (p. 91-93, n. 38). Dans ce contexte fayoumique, le dieu vivant est coiffé des deux plumes.

²⁰ Si les paroles d'Isis sont dirigées vers Osiris, cela expliquerait l'absence de référence à la fonction funéraire d'Isis dans les épithètes de la déesse. Pour cette fonction, voir la scène correspondante de la porte de Khonsou (voir *infra* n. 82).

²¹ C'est-à-dire le « ton père » dans les paroles d'Ipet-Ouret (scène nord).

²² C'est-à-dire le « mon fils » dans les paroles d'Osiris (scène sud).

la royauté au roi, est l'objet de rites funéraires dont le résultat est défini par les paroles d'Isis.

	Épaisseur nord		Épaisseur sud	
1^{er} reg.	Ptolémée VI	Osiris	Ptolémée VI	Osiris
	Roi vivant	Dieu vivant	Roi vivant	Dieu défunt
	Officiant	Roi des dieux	Officiant	Renaissant
Reçoit	Les aliments	La royauté	La royauté	les rites funéraires
Identifié à	Horus		Horus	

Mais comme les paroles des déesses peuvent s'appliquer aussi bien au roi qu'à Osiris, une identification entre Osiris et le pharaon s'installe. Tout comme Osiris vivant, le roi reçoit la royauté ; tout comme Osiris défunt, il reçoit les bénéfices des rites funéraires. Suivant le cycle d'Osiris, le roi passe donc d'un statut vivant (scène nord) à un statut défunt (scène sud). Cette identification n'est certes qu'implicite et secondaire par rapport à l'identification avec Horus, mais elle annonce le second registre où l'identification entre le roi et Osiris est pleinement développée.

B. Deuxième registre : le culte royal et la royauté osirienne

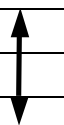
En effet, le parallélisme entre le roi et Osiris n'est pas tant à chercher à l'intérieur des scènes du premier registre, mais plutôt dans la relation entre les scènes du premier registre et celles du second registre.

L'iconographie des scènes du deuxième registre illustre les différents aspects de la royauté²³. Sur le montant nord (**fig. 3**), Ptolémée VI reçoit les annales de la déesse Sechat. Le manteau et les sandales le caractérisent comme humain, mais le sceptre-ouas et son orientation le dénotent comme divin. Sechat au deuxième registre offre ainsi à Ptolémée VI la royauté, comme Ipet-Ouret le fait pour Osiris au premier registre. Le pharaon vivant (deuxième registre) constitue ainsi le prolongement d'Osiris, roi des dieux (premier registre).

Par contre, Ptolémée V recevant le culte funéraire de son fils sur le montant sud (**fig. 4**) est décrit comme le roi mort, correspondant à Osiris mort, mais renaissant du premier registre. Les deux aspects du roi (vivant et défunt) au deuxième registre sont identifiés aux deux aspects d'Osiris : grâce à sa nature divine, le roi vivant s'identifie à Osiris, rois des dieux ; en tant que roi défunt, il s'assimile à Osiris renaissant.

Mais au-delà de l'identification du roi à Osiris et la continuité de la royauté entre le monde divin et humain, le deuxième registre décrit aussi la continuité royale à l'intérieur du monde humain. Ptolémée VI n'est pas seulement le successeur d'Osiris, il est aussi le successeur de Ptolémée V. Ainsi, la légitimité royale des Ptolémées est ancrée dans le monde divin grâce à la théologie osirienne.

²³ Pour l'iconographie du roi dans ces scènes évoquant les différents aspects du roi, voir R. PREYS, « Roi vivant et roi ancêtre. Iconographie et idéologie royale sous les Ptolémées », dans Chr. Zivie-Coche (éd.), *Offrandes, rites et rituels dans les temples d'époque ptolémaïque et romaine. Actes de la journée d'étude, CENiM 10*, 2015, p. 149-184.

	Épaisseur nord		Épaisseur sud	
2 ^e reg.	Sechat	Ptolémée VI	Ptolémée VI	Ptolémée V
	Divinité	Roi vivant	Roi vivant	Roi défunt
		Divin	Officiant	Divin
				
1 ^{er} reg.	Ptolémée VI	Osiris	Ptolémée VI	Osiris
	Roi vivant	Dieu vivant	Roi vivant	Dieu défunt
	Officiant	Roi des dieux	Officiant	Renaissant

Il faut remarquer que les différents aspects d'Osiris et du roi sont à la fois rapprochés et distingués par les couronnes qu'ils portent.

	Épaisseur nord		Épaisseur sud	
2 ^e reg.	Sechat	Ptolémée VI	Ptolémée VI	Ptolémée V
		Double couronne	Couronne blanche	Couronne-atef
		Diadème		
1 ^{er} reg.	Ptolémée VI	Osiris	Ptolémée VI	Osiris
	Double couronne	Couronne blanche + plumes	Double couronne	Plumes d'autruche
		Diadème d'uræi		

Ainsi, l'Osiris royal du premier registre nord porte la couronne blanche flanquée de plumes. Cet attribut permet de le connecter avec les deux aspects royaux du deuxième registre sud. Le roi vivant Ptolémée VI y porte la couronne blanche, mais sans plumes. Le roi défunt Ptolémée V y porte la couronne-atef dont la forme, si elle rappelle la couronne blanche, en est toutefois distincte ²⁴. La couronne-atef est cependant flanquée de deux plumes, tout comme la couronne d'Osiris au premier registre. Les plumes d'autruche ²⁵ constituent également le lien entre le roi défunt et l'Osiris « défunt » du premier registre sud qui est coiffé de la double plume. Cette coiffe assure le lien entre Osiris et Tatenen au quatrième registre ²⁶.

Le roi officiant au premier registre se présente coiffé de la double couronne devant Osiris. Ceci le rapproche du roi recevant les annales de Sechat au deuxième registre. Le diadème qui ceint la double couronne au deuxième registre rappelle le diadème d'uræi de la couronne blanche de l'Osiris royal du premier registre.

L'iconographie, par un jeu subtil entre les couronnes, confirme ainsi visuellement les relations entre les différents personnages des deux registres.

²⁴ Pour ces deux couronnes dans un contexte osirien : J. ZANDEE, *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*, Leyde, 1966, p. 14-15.

²⁵ Pour les plumes d'autruche et Osiris, M. RAVEN, « Papyrus-Sheaths and Ptah-Sokar-Osiris Statues », *OMRO* 59-60, 1978-1979, p. 283-284.

²⁶ Pour ce dieu, voir *infra*.

C. Le roi exécuter du rite versus le roi récepteur du rite : Horus versus Osiris

Dans la scène du deuxième registre nord, il est question de royauté et de jubilés et cela pourrait suggérer que le roi apparaît comme Horus sur le trône d'Égypte. La structure mise en œuvre entre le premier et le second registre nous pousse toutefois vers une autre conclusion. La royauté que le roi se voit accorder l'identifie avant tout à Osiris²⁷. Sur la paroi sud, c'est le roi défunt qui est associé à Osiris.

Qu'il s'agisse donc du roi vivant ou du roi défunt, dans les deux scènes du deuxième registre, le roi est le récepteur du rite et est assimilé aux deux aspects d'Osiris qui est le récepteur au premier registre.

La situation est différente pour le roi officiant des trois scènes²⁸. Toutefois un flou est délibérément maintenu, car le roi n'est à aucun moment explicitement identifié à Horus.

Au premier registre, confronté au dieu Osiris, récepteur du rite, le roi exécuter du rite est identifié à Horus par les paroles d'Ipet-Ouret (scène nord) et d'Osiris (scène sud). Ipet-Ouret dit au roi qu'elle lui donne la fonction de son père, que l'on peut identifier à Osiris. Par conséquent, le roi-fils est assimilé à Horus. Osiris donne au roi la fonction de son fils Horus dont découle la même conclusion.

Au deuxième registre, la situation est différente. Ptolémée V déclare à son fils : « je te donne ma fonction, mon trône et l'imit-per de ce pays »²⁹. Ptolémée VI est ainsi désigné comme le successeur légitime de Ptolémée V, en tant que « grand fils d'un grand » (*wr sz wr*)³⁰. Puisque Ptolémée V défunt est identifié à Osiris défunt on peut en déduire que Ptolémée VI est identifié à Horus. Dans ce cas, une corrélation s'installe verticalement entre le don d'Osiris au premier registre et le don de Ptolémée V au deuxième registre. Ceci renforce l'identification entre Osiris et Ptolémée V.

Ainsi, le roi, objet d'un culte qu'il soit roi vivant (*i.e.* Ptolémée VI, 2^e registre nord), ou qu'il soit roi défunt (Ptolémée V, 2^e registre sud), est identifié à Osiris. Confronté à cet « Osiris », le roi dans son rôle traditionnel d'exécuter du rite devient Horus (Ptolémée VI, 2^e registre sud et 1^{er} registre nord et sud). Le culte du roi vivant et du roi ancêtre s'insère donc dans la théologie d'Osiris, ce qui explique les liens avec les rites osiriens comme on le verra. Au-delà de l'identification à des figures historiques (Ptolémée V et VI³¹), cette structure garantit la continuité de la légitimité royale par la transmission de pouvoir entre Osiris et Horus.

²⁷ Ceci ne signifie pas que l'identification à Horus est absente. Elle n'est pas clairement définie dans les scènes de la porte d'Amon. Voir toutefois dans les scènes correspondantes de la porte de Khonsou où le couple royal est identifié comme « apparaissant comme le double Horus sur le serekh » suivi du nom d'Horus de Ptolémée III et de Bérénice II (*Porte d'Évergète*, pl. 43). Voir aussi la scène de la porte de Montou (*Urk.* VIII, n° 25f).

²⁸ Dans la scène du deuxième registre nord, le roi vivant étant le récepteur du rite ne pouvait pas en même temps en être l'exécuter. Il est dès lors remplacé par une divinité, en l'occurrence Sechat. D'autres possibilités s'offraient comme le montrent les scènes de la porte de Montou et de Khonsou. Pour le dieu exécuter du rite, voir R. PREYS, « Roi vivant et roi ancêtre. Iconographie et idéologie royale sous les Ptolémées », dans Chr. Zivie-Coche (éd.), *Offrandes, rites et rituels*, *CENiM* 10, 2015, p. 149-184. Pour les dieux exécuteurs de rite, voir aussi H. KOCKELMANN, « Götter als Ritualisten. Zu einem speziellen Typ der Opfer- und Verehrungsszenen in ägyptischen Tempeln », dans J. Quack (éd.), *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit, Orientalische Religionen in der Antike* 6, 2014, p. 29-45.

²⁹ *Porte d'Amon*, n° 24, 8 (*Urk.* VIII, n° 150f).

³⁰ *Porte d'Amon*, n° 24, 5 (*Urk.* VIII, n° 150a).

³¹ Pour la question de la décoration du deuxième pylône prévue comme telle dès le début pour ces deux personnages historiques, voir R. PREYS, A. DÉGREMONT, « Cléopâtre I et la couronne d'Arsinoé. À propos des scènes de culte royal sur la porte ptolémaïque du 2^e pylône de Karnak », dans *D3T* 2, p. 95-109.

	Épaisseur nord		Épaisseur sud	
	Exécuteur	Récepteur	Exécuteur	Récepteur
2 ^e reg.		Ptolémée VI	Ptolémée VI	Ptolémée V
		= Osiris vivant	[= Horus]	= Osiris défunt
1 ^{er} reg.	Ptolémée VI	Osiris vivant	Ptolémée VI	Osiris défunt
	[= Horus]		[= Horus]	

D. Le féminin

Le principe masculin exprimé par Osiris et Ptolémée est flanqué du principe féminin personifié par Isis/Ipet-Ouret et Cléopâtre (I/II).

Le transfert du pouvoir divin n'est en effet pas possible sans l'action d'Isis³². Placée derrière le dieu renaissant, elle est non seulement son épouse (*hmt-nswt tpjt*), mais surtout la mère d'Horus (*mwt-ntr*) et donc responsable de la transmission du pouvoir après la mort du père. Si l'on accepte que les paroles d'Ipet-Ouret sont adressées à Osiris, le rôle d'Ipet-Ouret entre Geb et Osiris est établi à l'identique. Offrant à son fils Osiris la fonction de son père Geb, elle garantit le passage de pouvoir entre le père et le fils.

Bien que le couple royal du deuxième registre corresponde au couple divin du premier registre, une simple structure verticale ne semble pas réellement fonctionner. En effet, sur le montant nord, l'Osiris royal est accompagné de sa mère Ipet-Ouret tandis que Ptolémée y est escorté de son épouse Cléopâtre II. Alors que nous relevons sur le montant nord, une identification entre Ptolémée VI et Osiris royal, le rôle que joue Cléopâtre II par rapport à Ptolémée VI n'est pas le même que celui d'Ipet-Ouret par rapport à Osiris. En effet, pour trouver la mère de Ptolémée VI et l'épouse d'Osiris nous devons regarder le montant sud. Ainsi, un chiasme « féminin » s'installe.

	Épaisseur nord		Épaisseur sud	
2 ^e reg.	Sechat	Ptolémée VI (= Osiris)	Ptolémée VI	Ptolémée V
		Cléopâtre II		Cléopâtre I
		épouse		mère
1 ^{er} reg.	Ptolémée VI	Osiris	Ptolémée VI	Osiris
		Ipet-Ouret		Isis
		mère		épouse

Ce schéma interprétatif s'articule autour de Ptolémée VI, dont Cléopâtre I est la mère. En prenant le point de vue de Ptolémée V, c'est une autre structure qui est mise en place. Cléopâtre I est son épouse, tout comme Isis est l'épouse d'Osiris. Elle survit à son époux afin de garantir pour lui l'exécution du rituel funéraire. Mais tout comme Isis, elle garantit également la

³² Pour le rôle d'Isis en tant que régente, voir R. PREYS, *BIFAO* 102, 2002, p. 327-351.

transmission de pouvoir de Ptolémée V à Ptolémée VI. Cléopâtre I est donc aussi bien épouse que mère, qualités que les épithètes d'Isis mettent effectivement en lumière. Ipet-Ouret a peut-être mis au monde les dieux et plus particulièrement Osiris ; Isis, quant à elle, est à la fois épouse d'Osiris et mère d'Horus.

	Épaisseur nord		Épaisseur sud	
2 ^e reg.	Sechat	Ptolémée VI	Ptolémée VI (= Horus)	Ptolémée V (= Osiris)
		Cléopâtre II	Cléopâtre I	
		épouse	mère	épouse
1 ^{er} reg.	Ptolémée VI	Osiris	Ptolémée VI (= Horus)	Osiris
		Ipet-Ouret	Isis	
		mère	mère	épouse

Cette importance octroyée à Cléopâtre I correspond adéquatement à la situation historique du début du règne de Ptolémée VI, période à laquelle la porte fut décorée. Cléopâtre I a exercé la régence et même la corégence avec son fils ³³. Une fois décédée, elle est remplacée par Cléopâtre II qui à ce moment n'a pas encore eu le temps de se construire la réputation qui deviendra la sienne par la suite.

Toutefois, il faut se méfier de ce type d'interprétation « historique ». Comme nous allons le démontrer, cette structure décorative n'est pas spécifique à la porte du deuxième pylône et peut donc être appliquée à d'autres reines qui n'ont pas nécessairement eu le même rôle historique. Il faut plutôt voir dans la facette féminine du message une confirmation de la facette masculine. Le chiasme féminin entre Cléopâtre I et II par rapport à Isis et Ipet-Ouret confirme l'identification du roi vivant récepteur du rite (Ptolémée VI) à Osiris. Le rôle de Cléopâtre I sur le montant sud confirme l'identification du roi défunt récepteur du rite (Ptolémée V) à Osiris et du roi exécuteur du rite (Ptolémée VI) à Horus.

E. La « théorie » amonienne

Les scènes supérieures des épaisseurs des montants exposent une histoire semblable. Au quatrième registre, Ptah-Tatenen (scène nord), identifié à Imen-our et Imen-renef, est le dieu primordial, venu à l'existence de lui-même quand il n'y avait ni ciel ni terre et quand le Noun était encore plongé dans l'obscurité ³⁴. Par rapport à Rê-Horakhty (scène sud), le dieu solaire qui accomplit son cycle et garantit la vie ³⁵, Tatenen apparaît comme le père (défunt) recevant le culte de son « fils » Rê-Horakhty ³⁶. Le lien entre les deux est symbolisé par l'Ogdoade dont le

³³ À ce sujet, voir M. MINAS-NERPEL, « Cleopatra II and III: The queens of Ptolemy VI and VIII as guarantors of kingship and rivals for power », dans A. Jördens, J. Quack (éd.), *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios VI. bis VIII*, Wiesbaden, 2011, p. 60-61 ; A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, « Réflexions à propos de la « régence » féminine hellénistique : l'exemple de Cléopâtre I », *Studi Ellenistici*, sous presse. Je remercie Giuseppina Lenzo de m'avoir permis de lire leur article avant sa parution.

³⁴ Porte d'Amon, n° 22, 15 (*Urk.* VIII, n° 144g).

³⁵ Porte d'Amon n° 16, 17 (*Urk.* VIII, n° 148g).

³⁶ L'épithète *nb pt t3 mw dww* portée par les deux divinités (Porte d'Amon, n°s 22, 10 ; 26, 9 ; *Urk.* VIII, n°s 144b, 148b).

culte est représenté au troisième registre. Ce groupe de divinités est créé par Ptah-Tatenen³⁷ et crée à son tour le dieu solaire Rê³⁸. L'Ogdoade se situe donc « chronologiquement » entre Ptah et Rê, mais appartient évidemment au groupe des dieux ancêtres qui reçoivent le culte funéraire de la part de leur fils qu'ils ont créé. Selon les textes du troisième registre, ce fils est Rê apparaissant hors du lotus, mais dans un contexte thébain, il est appelé Aménopé³⁹ auquel le roi est identifié⁴⁰.

En somme, tout comme les registres inférieurs, les registres supérieurs décrivent un culte funéraire, mais d'un point de vue différent. Le premier est thébain et reste principalement divin, le second est osirien. Vu les relations entre la royauté lagide et le culte osirien⁴¹, il n'est pas surprenant de voir le culte royal s'insérer dans ce second thème. La différence entre les deux thèmes est mise en lumière par le chiasme qui s'opère entre les deux groupes de scènes. En effet, dans les scènes « amoniennes » le dieu défunt est placé sur l'épaisseur nord, tandis que le dieu défunt des scènes « osiriennes » se situe sur l'épaisseur sud.

		Épaisseur nord	Épaisseur sud
Amonien	4 ^e reg.	Ptah	Rê
		Dieu défunt	Dieu vivant
	3 ^e reg.	Ogdoade	Ogdoade
		Dieux défunts	Dieux défunts
Osirien	2 ^e reg.	Ptolémée VI	Ptolémée V
		Roi vivant	Roi défunt
	1 ^{er} reg.	Osiris	Osiris
		Dieu vivant	Dieu défunt

Il ne faut toutefois pas considérer les registres « osiriens » séparément des registres « amoniens ». L'effet séparatiste du chiasme est en effet partiellement aboli par l'iconographie d'Osiris au premier registre sud et celle de Ptah-Tatenen du quatrième registre nord. Seule la couleur des chairs, verte pour Osiris, bleue pour Ptah, permettait de distinguer les deux

suggère toutefois qu'ils ne sont que deux faces de la même divinité comme l'Amon de Djémê et l'Amon de Karnak.

³⁷ Voir l'évocation dans les textes. Pour ces scènes et l'Ogdoade, voir Chr. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque et ses antécédents », dans Chr. Thiers (éd.), *Documents de Théologie Thébaines Tardives (D3T)* 1, CENiM 3, 2009, p. 167-225 ; *ead.*, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque II. Le périptère du petit temple de Médinet Habou », dans *D3T* 2, 2013, p. 227-284 ; *ead.*, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque (III). Le pylône du petit temple de Médinet Habou », dans ce volume. Je remercie Christiane Zivie-Coche de m'avoir permis de lire par avance cette contribution.

³⁸ Voir *Porte d'Amon*, n^{os} 21, 9-15 ; 25, 9-15 (*Urk.* VIII, n^{os} 145b ; 149b).

³⁹ Pour ce dieu, voir M. DORESSE, « Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade », *RdE* 23, 1971, p. 113-136 ; *ead.*, *RdE* 25, 1973, p. 92-135 ; *ead.*, *RdE* 31, 1979, p. 36-65.

⁴⁰ Le roi est appelé l'image sacrée du roi des dieux (*tjt dsrt nt nswt ntrw* : *Porte d'Amon*, n^o 25, 6 ; *Urk.* VIII, n^o 149a) ou l'image vivante du taureau au bras levé (*šsp nḥj n k3 f3j ʿ* : *Porte d'Amon*, n^o 25, 8 ; *Urk.* VIII, n^o 149h où l'épithète est absente) et exécute le rite décadaire pour les dieux primordiaux (*Porte d'Amon*, n^{os} 21, 8 ; 25, 8 ; *Urk.* VIII, n^{os} 145h ; 149h).

⁴¹ Voir *infra*.

divinités⁴². Il ne faut pas oublier qu'Osiris jouissait également d'un culte à Djémê comme en témoignent les textes rituels aussi bien sur papyrus que sur les parois des temples⁴³.

De plus, en exécutant le rituel pour les dieux de l'Ogdoade, le roi est identifié à « Horus qui verse la libation pour ses pères et ses mères »⁴⁴. Cette épithète permet de jumeler deux schémas : celui d'Horus rendant le culte à son père Osiris (1^{er} et 2^e registres) et celui d'Aménopé exécutant le rituel décadaire pour les dieux défunts de l'Ogdoade (3^e et 4^e registres). Toutefois, cette même épithète de Ptolémée VI renferme une certaine ambiguïté. S'il est Horus versant une libation pour ses pères et ses mères dans une scène dédiée à l'Ogdoade, on conclut logiquement que ces « pères et mères » sont l'Ogdoade même. Mais l'identification à Horus nous ramène à la thématique du roi exécuteur du culte que l'on rencontre dans les registres inférieurs. Dès lors, l'expression « ses pères et ses mères » pourrait aussi être prise à la lettre. Si Horus exécute le rite pour Osiris et Aménopé pour l'Ogdoade, Ptolémée VI fait de même pour ses ancêtres. Seul le manque de place a obligé le décorateur à se limiter à un couple unique (Ptolémée V et Cléopâtre I), qui représente néanmoins toute la lignée des Ptolémées telle qu'on peut la trouver dans les scènes d'offrandes de certains temples⁴⁵. La lignée des Ptolémées, en tant que « pères et mères » de Ptolémée VI, est ainsi mise en parallèle avec la lignée des dieux primordiaux, « pères et mères » de Rê. Cette lignée sert toujours la légitimité du roi régnant car l'Ogdoade présente au roi une royauté définie comme « les jubilés de Tatenen » et « la royauté de Rê »⁴⁶. Il s'agit donc d'une royauté « solaire », contrairement à la royauté « osirienne », définie par Ptolémée V/Osiris aux premier et deuxième registres comme « la fonction d'Horus ».

F. Conclusion

En conclusion, si dans les scènes des épaisseurs de la porte du deuxième pylône d'Amon il est question, d'une part, du culte de l'Ogdoade et des dieux primordiaux à Djémê et, d'autre part, du culte d'Osiris, dans le temple d'Opet et dans la nécropole osirienne⁴⁷, d'une certaine manière, tout semble converger vers le deuxième registre évoquant le pouvoir lagide. Le culte des Lagides entretient clairement des liens plus étroits avec les scènes osiriennes. Aussi bien le roi vivant que le roi défunt sont identifiés à Osiris sous ses différents aspects. Ainsi, le culte royal est introduit dans le monde des temples égyptiens en l'identifiant à des schémas divins identiques évoquant la relation rituelle entre « père » et « fils ».

⁴² La couleur verte d'Osiris correspond bien à l'idée de renaissance véhiculée par le dieu, tandis que la couleur bleue de Ptah évoque son lien avec le Noun primordial.

⁴³ Fr.-R. HERBIN, « Une liturgie des rites décadaires de Djémê. Papyrus Vienne 3865 », *RdE* 35, 1984, p. 105-126.

⁴⁴ *Porte d'Amon*, n° 25, 8 (*Urk.* VIII, n° 149h).

⁴⁵ Voir E. WINTER, « Der Herrscherkult in den ägyptischen Ptolemäertempeln », dans H. Maehler, V. Strocka (éd.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mayence, 1978, p. 147-160.

⁴⁶ *Porte d'Amon*, n°s 21, 17, 21 ; 25, 19 (*Urk.* VIII, n°s 145d, f ; 149e). Les liens entre les rites de Djémê en faveur des dieux morts et le culte royal ont déjà amplement été démontrés : Cl. TRAUNECKER, « Le papyrus Spiegelberg et l'évolution des liturgies thébaines », dans S. Vleeming (éd.), *Hundred-Gated Thebes*, Leyde, 1995, p. 183-201 ; *id.*, « Les graffiti des frères Horsais et Horemheb. Une famille de prêtres sous les derniers Ptolémées », dans W. Clarysse, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion The Last Thousand Years II*, *OLA* 85, 1998, p. 1222-1229 ; L. COULON, « Quand Amon parle à Platon », *RdE* 52, 2001, p. 108-110 ; *id.*, « Les sièges de prêtre d'époque tardive. À propos de trois documents thébains », *RdE* 57, 2006, p. 15-16.

⁴⁷ Dans les deux scènes, Osiris est appelé « le prince dans Ipet-Ouret ». Bien que la « grande place » ne soit pas mentionnée explicitement, la mention de l'embaumement du dieu semble évoquer les rites de Khoiak exécutés dans la zone osirienne au nord-est du temple d'Amon. La comparaison avec les scènes de la porte de Khonsou confirmera cette interprétation.

Père	Fils
Geb	Osiris
Osiris	Horus
Ptolémée V/ rois ancêtres	Ptolémée VI
Ptah-Tatenen/Ogdoad	Rê
Amen-our/Imenrenef	Aménopé

Ce schéma sert aussi bien à légitimer le pouvoir du roi régnant en l'assimilant simultanément à Osiris, Horus et Rê que le pouvoir du roi défunt, qui est identifié à Osiris, Ptah-Tatenen et intégré dans le groupe de rois ancêtres mis en parallèle à l'Ogdoad.

II. La porte de Khonsou

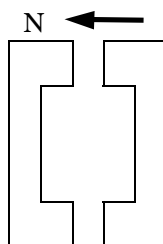
Les scènes du culte dynastique lagide de la porte du deuxième pylône se sont inspirées des scènes semblables situées sur les épaisseurs nord de la porte de Khonsou ⁴⁸. Plus précisément, les textes de la porte d'Amon sont un condensé de ceux de la porte de Khonsou. Par manque de place, l'auteur de la porte d'Amon a dû faire des choix. Tout en tenant compte du fait que la porte d'Amon et la porte de Khonsou donnent accès à différentes parties du temple de Karnak, on peut démontrer que les scènes des deux portes sont placées dans un cadre décoratif similaire. Il s'en suit que les textes et images de la porte d'Amon contiennent les idées centrales et donc les plus importantes. La comparaison entre la porte de Khonsou et la porte d'Amon permet donc d'étudier comment un auteur égyptien peut à son gré condenser ou accroître son développement théologique. La forme plus détaillée de la porte de Khonsou permet ainsi de confirmer et de mieux comprendre l'interprétation des scènes de la porte d'Amon.

A. Deuxième registre : les scènes osiriennes et le culte royal

Les deux offrandes à Osiris qui sont sur la porte d'Amon « à l'étroit » sous les scènes du culte dynastique, sont disposées sur la porte de Khonsou au même registre que les scènes dynastiques, mais sur les épaisseurs des montants sud ⁴⁹.

Porte d'Amon ⁵⁰

	Montant nord	Montant sud
4 ^e reg		
3 ^e reg		
2 ^e reg	Annales	Culte des ancêtres
1 ^{er} reg	ꜥbt à Osiris	ꜥbt à Osiris



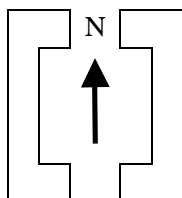
⁴⁸ Voir R. PREYS, A. DÉGREMONT, dans *D3T* 2, 2013, p. 95-109.

⁴⁹ Les scènes osiriennes de la porte de Khonsou ont été abondamment commentées par Fr. LABRIQUE, « Les ancrages locaux d'Osiris selon les inscriptions du propylône de Khonsou à Karnak », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 195-215, dont nous reprenons en grande partie les conclusions.

⁵⁰ Les flèches des schémas indiquent le regard du roi.

Du côté droit précédant la rédaction des annales en faveur de Ptolémée III (**fig. 7**), Osiris et sa mère Ipet-Ouret reçoivent la grande offrande-*ʿjbt* de la part du roi (**fig. 5**). Du côté gauche, Osiris et son épouse Isis contemplent le massacre de leur ennemi (**fig. 6**), exécuté par le roi. Cette scène est suivie sur le montant nord par le culte au roi-ancêtre Ptolémée II accompagné de son épouse Arsinoé II (**fig. 8**).

Porte de Khonsou



	Montant ouest			Montant est	
	côté sud		Côté nord	Côté nord	Côté sud
5 ^e reg					
4 ^e reg					
3 ^e reg					
2 ^e reg	ʿjbt à Osiris		Annales	Culte des ancêtres	Massacre des ennemis pour Osiris
1 ^{er} reg					
	→			←	

Excepté la scène du massacre des ennemis, cette structure décorative correspond exactement à celle de la porte d'Amon.

1. La naissance d'Osiris

Sur l'épaisseur du montant ouest, Osiris reçoit de la part du roi l'offrande-*ʿjbt*. Les figures des divinités Osiris et Ipet-Ouret, ainsi que le rite, sont identiques à celles de la porte d'Amon. Le roi ne se distingue que par sa couronne du type composite, tandis que l'image des offrandes est plus détaillée. Les personnages étant plus espacés, les textes sont plus développés en détaillant le thème de la royauté d'Osiris liée à sa naissance. Pour cela, ils utilisent pour Osiris les mêmes épithètes que la scène de la porte d'Amon. Osiris est « le prince dans Ipet-Ouret, l'aîné, le père des dieux » et « il assume la royauté sur les dieux depuis le jour où sa mère l'a mis au monde »⁵¹.

a. La couronne blanche à diadème d'uræi

Entre ces deux épithètes, la porte de Khonsou ajoute l'épithète « qui a acquis la couronne-*nfrt*, le double uræus-*wrt* étant avec lui en tant que diadème, grâce auquel il est élevé en tant que souverain ». La royauté d'Osiris est ici évoquée par un signe matériellement visible, c'est-à-dire

⁵¹ *Porte d'Évergète*, pl. 42. La porte de Khonsou utilise le verbe *msj* au lieu de *jrj*. Pour des parallèles, voir Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 202, n. 57.

la couronne du dieu. La raison pour laquelle l'auteur de la porte d'Amon a choisi d'éliminer cette série d'épithètes semble assez claire. La série fait à vrai dire double usage avec l'image que présentent aussi bien la scène de la porte d'Amon que celle de la porte de Khonsou : Osiris coiffé de la couronne blanche qui est ceinte d'un diadème d'uræi⁵². Pour tout œil avisé, le commentaire textuel était donc superflu.

Le développement de la porte de Khonsou permet toutefois de comprendre clairement la signification de la couronne blanche avec le diadème d'uræi. Elle n'évoque pas simplement la royauté d'Osiris, mais traduit en outre l'idée qu'Osiris a reçu la royauté dès le moment de sa naissance. Cette royauté implique donc nécessairement la mère, que celle-ci soit appelée Nout ou Ipet-Ouret.

Les attestations de cette couronne ne permettent aucun doute⁵³. Dans la salle nord du temple d'Opet, la couronne apparaît à trois reprises⁵⁴. Au deuxième registre de la paroi sud, le roi apporte une offrande alimentaire à Osiris entouré de Geb et de Nout. Les épithètes d'Osiris mettent l'accent sur la royauté d'Osiris : « souverain des deux sources, son ka étant grand dans les deux chapelles, après qu'il ait uni le pays-aimé dans son Château-de-Procréation »⁵⁵. La royauté d'Osiris est associée au lieu de naissance du dieu (*Hwt-wtt*), qu'évoque la présence de Nout qui procréa (*wtt*) la lumière dans la Demeure-d'Ipet-Ouret.

Toujours dans la salle nord mais au premier registre de la paroi est et ouest, deux scènes se font face. Sur la paroi est le roi entame un hymne pour Osiris qui est qualifié de « roi des dieux, lumière apparaissant à Thèbes, sa mère l'a fait (*jrj*) dans la Demeure-d'Ipet-Ouret ». Malgré l'absence d'épithètes, la déesse protégeant Osiris est probablement cette « mère ». Sur la paroi ouest, le roi accompagné de l'ennéade thébaine offre à Osiris le diadème de justification⁵⁶. Osiris est « celui que "la Ville" a mis au monde, que sa mère a nourri dans sa Demeure-de-Procréation »⁵⁷. Amonet se tenant derrière le dieu prend ici la place de la mère. Ici encore la naissance du dieu est évoquée quand il porte la couronne blanche à diadème d'uræi.

Dans la chambre sud⁵⁸, la couronne en question apparaît sur la tête d'Osiris dans une scène de transmission du pouvoir. Osiris transfère la royauté au dieu fils Harsisîsis, fils d'Osiris. Bien qu'Osiris ne soit accompagné que d'Isis et de Nephthys, la couronne blanche à diadème d'uræi est combinée avec l'épithète « le prince dans la Demeure-d'Ipet-Ouret, quand il a assumé la fonction de roi sur les dieux dès le jour où sa mère l'a créé (*jrj*) »⁵⁹.

La couronne apparaît encore dans le sanctuaire du temple d'Opet. Sur la paroi nord⁶⁰, Osiris accompagne sa mère Ipet-Ouret/Nout. Sur la paroi ouest⁶¹, il suit ses parents Geb et Nout. Dans

⁵² Pour cette couronne, voir Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 202, n. 55.

⁵³ Pour des exemples plus anciens : J. ZANDEE, *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*, p. 14-15.

⁵⁴ *Opet*, pl. IX, X, XII.

⁵⁵ *Opet*, 115.

⁵⁶ Pour cette offrande, voir Ph. DERCHAIN, « La couronne de la justification. Essai d'analyse d'un rite ptolémaïque », *CdE* 30, 1955, p. 225-287.

⁵⁷ *Opet*, 108.

⁵⁸ *Opet*, pl. VIII.

⁵⁹ *Opet*, 136. Sur la porte de la salle hypostyle du temple d'Opet, Osiris est « la lumière qui apparaît à l'est, qui prend possession de la royauté le jour où il est né ». Dans la ligne surmontant la scène, il est précisé qu'il « sort hors du ventre en tant que beau jeune homme apparaissant avec la couronne blanche et les uræi ». Il est accompagné de sa mère Ipet-Ouret. Malgré les épithètes du dieu, l'image ne reprend pas le diadème à uræi.

⁶⁰ Deuxième registre : *Opet*, pl. XVI.

⁶¹ *Opet*, pl. XIII.

ces scènes, la royauté d'Osiris est le thème principal de ses épithètes.

Que ce soit par ses épithètes ⁶² ou par la présence de ses parents ⁶³, l'image d'Osiris coiffé de la couronne blanche avec diadème d'uræi évoque donc clairement la naissance du dieu et sa prise de pouvoir immédiate ⁶⁴.

b. La scène de la porte de Khonsou et le papyrus Vienne 3865

Cette période de naissance est d'ailleurs explicitement mentionnée dans les textes de la porte de Khonsou. En effet, le moment d'exécution du rituel tel qu'il est décrit par la scène nécessite la protection du roi contre les marasmes de la fin de l'année et plus particulièrement de la période des jours épagomènes dont le premier célèbre la naissance d'Osiris ⁶⁵.

Ce rituel alimentaire décrit par les paroles du roi dans la scène de la porte de Khonsou est comparable au rituel décrit par le papyrus Vienne 3865 ⁶⁶. Toutefois, le contexte rituel des deux documents est différent.

Le papyrus Vienne 3865 débute par une injonction à Osiris à apparaître « hors de la douat », « hors de ton sarcophage » suite à l'appel de son fils et héritier Horus (l. 1-3). Celui-ci vient de Ouaset afin d'exécuter le rituel décadaire en faveur des ancêtres et de son père (l. 3-4). Il est accompagné d'Isis et Nephthys, les pleureuses qui prononcent le *pṛt-hrw* et exécutent une libation (l. 4-6). Ensuite, le texte en vient à l'énumération des offrandes couplant à chaque produit le dieu producteur (l. 7-21). Cette partie qui se termine par un appel au dieu à manger selon son désir est caractérisée par une absence totale de précisions rituelles. Le texte revient ensuite aux deux sœurs et la mention du rituel de fête qu'Horus a établi pour son père et que Thot exécute. (l. 22-24). La dernière partie du texte fait à nouveau appel à Osiris ; il est invité ici à quitter les lieux pour se rendre au ciel où il sera accueilli par sa mère Nout (l. 24-29). La dernière phrase présente une dernière fois le protagoniste et le contexte rituel : « Ton fils Horus comme roi des dieux, te fait la libation au début de chaque décade » (l. 29).

L'absence de précisions rituelles dans l'énumération des offrandes (l. 7-21) ne doit pas surprendre. D'une part, il ne s'agit que de faire un compte rendu des produits offerts au dieu. Cette description peut prendre diverses formes allant de la simple juxtaposition des noms des produits jusqu'au procédé trouvé sur le papyrus de Vienne où chaque produit est couplé à une divinité. Ce procédé a l'avantage de suggérer que tous les dieux travaillent de concert à approvisionner Osiris. D'autre part, le papyrus n'a pas besoin d'insérer dans cette énumération des précisions rituelles. Celles-ci sont présentes aussi bien dans les lignes précédant que dans celles

⁶² Pour d'autres textes évoquant la naissance du dieu coiffé de cette couronne, Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 202, n. 55.

⁶³ Soit Geb et Nout, soit Ipet-Ouret.

⁶⁴ Pour cette idée, voir aussi l'hymne sur la façade de la chapelle d'Osiris *nb-nḥḥ* : Cl. TRAUNECKER, « La chapelle d'Osiris "seigneur de l'éternité-neheh" à Karnak », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 166.

⁶⁵ Voir aussi bien les paroles de la déesse Ipet-Ouret que celles d'Osiris (colonne latérale) : voir Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 203, n. 61 et 62. Pour les jours épagomènes, voir entre autres M. BOMMAS, *Die Mythisierung der Zeit*, *GÖF* IV, 37, 1999 ; D. DEVAUCHELLE, « Écrire le nom des jours épagomènes et du premier jour de l'an (ODém. DelM 4-1) », *Studi di Egittologia e di Papyrologia* 2, 2005, p. 75-81. Pour la naissance d'Osiris à Opet lors des jours épagomènes : *Opet*, 174 ; A. TILLIER, « Le lieu de naissance des enfants de Nout », *CdE* 89, 2014, p. 51-70. Pour la naissance d'Osiris située ailleurs qu'à Thèbes : Fr.-R. HERBIN, « Les premières pages du Papyrus Salt 825 », *BIFAO* 88, 1988, p. 99-100 ; G. WIDMER, « La stèle de Paësis (Louvre E 25983) et quelques formes d'Osiris dans le Fayoum aux époques ptolémaïque et romaine », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 97.

⁶⁶ Fr.-R. HERBIN, *RdE* 35, 1984, p. 105-127. Pour le parallélisme entre le papyrus et la scène de la porte de Khonsou, voir Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 200.

suyant l'énumération, et elles ne peuvent être plus claires : il s'agit du rituel décadaire de Djémê. En d'autres termes, le papyrus décrit un rituel funéraire évoquant le statut *post-mortem* d'Osiris et donc sa renaissance. Dans ce contexte, c'est la figure féminine d'Isis qui joue un rôle prééminent ⁶⁷.

Bien que la scène de la porte de Khonsou utilise pour l'énumération de l'offrande alimentaire ce même procédé couplant produit et divinité, elle la place dans un contexte rituel différent. Contrairement au papyrus, la scène de la porte de Khonsou insère entre l'énumération des produits quelques indications quant au lieu et au temps de l'exécution du rituel. L'offrande sert à rendre festive la Demeure-d'Ipet-Ouret ou encore la Porte-de-Vie. Selon le roi, le dieu Thot entre en action lors de « ton jour parfait de régner sur le double pays ». Il s'agit donc bien d'un rituel exécuté dans le cadre du temple d'Opet. Ici encore, naissance et royauté sont mises en parallèle et confirment ainsi les épithètes du dieu Osiris.

c. *Le Per-Geb*

L'épithète inscrite au-dessus du roi, commune à la scène de la porte de Khonsou et celle de la porte d'Amon, opère dans le même sens. L'épithète déclare que le roi « nourrit la Demeure-d'Ipet-Ouret lors de la nuit de rassasiement dans la Demeure-de-Geb ». Le verbe *sdf* évoque l'action principale du roi : l'apport de nourriture (1). La Demeure-d'Ipet-Ouret précise le lieu d'exécution (2). La « nuit du rassasiement » est le moment de la naissance d'Osiris (3) ⁶⁸ couplée à l'apport alimentaire. L'utilisation de *pr-Gb* résume les trois thèmes en ajoutant un quatrième : la royauté (4). Le dieu Geb est bien connu pour son lien avec la production de nourriture ⁶⁹ (1) et la mention assez fréquente du *pr-Gb* dans les textes d'Opet ⁷⁰ indique clairement qu'il s'agit d'une dénomination du temple d'Opet (2). Geb est lui-même une divinité ayant exercé la fonction royale ⁷¹ ; le placer « à la tête de la Demeure-de-Geb » n'est donc pas étonnant, en tant que « père des rois dans la terre entière, le grand dieu à la tête de la Demeure-

⁶⁷ Remarquons que la mère n'est mentionnée qu'une fois dans la dernière partie où elle accueille Osiris dans le ciel. Il n'y est nulle part fait mention de la mise au monde d'Osiris par sa mère Nout/Ipet-Ouret. Le Papyrus Vienne 3865 ne nous semble donc pas « truffé d'allusions tant à la mise au monde du dieu qu'à l'offrande alimentaire », *contra* Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 201.

⁶⁸ Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 202 et n. 52. *Opet*, 177 évoque un contexte semblable. Les épithètes d'Osiris sont en grande partie détruites, mais le roi apporte l'offrande « le jour de ton apparition hors de ta mère ». Au-dessus du roi, l'épithète se termine par « [...] lors de la nuit du rassasiement (*grh n s:ȝ*) » (*contra* Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 201 et n. 43 où l'auteur propose la lecture *hrw n 'h'-hms*). Les paroles du roi rendent probable que nous assistons ici aussi à une offrande alimentaire à Osiris au moment de sa naissance. La nuit du rassasiement n'est pas connue par ailleurs. On peut toutefois se poser la question si l'acte de *sdf* ne fait pas référence à la nuit-*ntrjt* caractérisée par la faim et la soif auxquelles les dieux se soumettent en signe de deuil avant la renaissance de Sokar le 26 Khoiak. Pour la nuit-*ntrjt*, voir L. COULON, « Le tombeau d'Osiris à travers les textes magiques du Nouvel Empire », dans Chr. Gallois, P. Grandet, L. Pantalacci (éd.), *Mélanges offerts à François Neveu*, *BdE* 145, 2008, p. 79-80. Dans le livre de parcourir l'éternité, la faim et la soif sont présentées comme l'abomination du dieu qui s'en éloigne. Cet éloignement est peut-être symbolisé par une offrande alimentaire exécutée après la nuit lors du matin-*ntrj* (J.-Cl. GOYON, « La fête de Sokar à Edfou. À la lumière d'un texte liturgique remontant au Nouvel Empire », *BIFAO* 78, 1978, p. 426-428). Le livre de parcourir l'éternité mentionne dans ce contexte aussi le jour d'alimenter son géniteur (*hrw pfj n sdf wtȝwꜣf* (?)). Voir Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994, p. 64 et 222.

⁶⁹ Voir S. BÉDIER, *Die Rolle des Gottes Geb in den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, *HÄB* 41, 1995, p. 173-182 ; voir aussi la mention de *pr-gb* dans des offrandes alimentaires : *Opet*, 20, 72.

⁷⁰ *Opet*, 20, 29, 43-45, 49, 71, 72, 81 (bis), 197-198, 310.

⁷¹ Pour Geb lié à la royauté : S. BÉDIER, *op. cit.*, p. 196-203.

de-Geb » ⁷². Comme le propose Gutbub ⁷³, *pr-Gb*, dénué de toute référence géographique, peut désigner « le palais ». Mais la Demeure-de-Geb est plus qu'une simple évocation du palais. Dans le texte de Kôm Ombo, il est question du père qui donne le double pays au dieu-fils Panebtaoui qui est établi dans le *pr-Gb* et prend possession de la royauté de son père ⁷⁴. Sur le plafond de la salle hypostyle du temple d'Opet, Osiris est « celui qui apparaît sur terre dans le *pr-Gb* pour donner la royauté d'Atoum au fils de Rê Ptolémée » ⁷⁵. Dans ces deux cas, *pr-Gb* est utilisé dans un contexte de transmission du pouvoir ⁷⁶ entre un père et un fils, et dès lors implique l'idée de naissance. Si les textes du temple d'Opet accentuent fortement la fonction de la mère d'Osiris, le père n'y est pas absent. De fait, on pourrait suggérer que *pr-Gb* est le pendant masculin/paternel du féminin/maternel *pr-Jpt-wrt* ⁷⁷. Nous avons déjà mentionné l'image d'Osiris coiffé de la couronne blanche à diadème d'uræi entouré de son père Geb et sa mère Nout ⁷⁸. Le linteau extérieur de la porte de la salle hypostyle du temple d'Opet vient confirmer cette interprétation. Dans la course rituelle, Osiris est « le roi des dieux, le jeune homme à la tête du *pr-Gb*, venant hors du corps (de sa mère) pourvu des cornes, entouré des déesses vivantes » ⁷⁹. Malgré la formulation peu fréquente, il est probable que l'épithète fait référence à la couronne blanche à diadème d'uræi dont l'image d'Osiris est en effet pourvue. Le dieu est d'ailleurs accompagné de sa mère Ipet-Ouret « qui met au monde la lumière à Thèbes ». Dans la scène parallèle, Osiris coiffé de la même couronne est la « lumière qui apparaît dans Ipet-Ouret, le souverain des provinces de Haute et de Basse Égypte » ⁸⁰. Il est accompagné d'Horus « fils d'Isis, fils d'Osiris, héritier d'Ounnefer j.v., le souverain sur le trône de son père ». Ainsi, le linteau décrit deux moments de transmission du pouvoir. Dans la scène sud, Osiris né de Geb et d'Ipet-Ouret reçoit la royauté que, dans la scène nord, il transmet à Horus, né d'Osiris et d'Isis. Cette transmission du pouvoir en deux temps est comparable à l'interprétation des scènes de la porte d'Amon.

d. Conclusion

La scène de la porte de Khonsou développe les mêmes thèmes que la scène de la porte d'Amon tout en les détaillant. À l'image de la couronne blanche pourvue d'un diadème d'uræi, la porte de Khonsou ajoute une série d'épithètes qui permettent de relier cette couronne à la naissance d'Osiris. Les paroles du roi sur la porte de Khonsou précisent les circonstances de l'offrande alimentaire : les jours épagomènes et la naissance d'Osiris. Finalement, la mention du Per-Geb permet d'insérer le rôle du père d'Osiris dans ces événements. En somme, la porte de Khonsou ne nous apprend rien que la porte d'Amon ne nous a pas déjà fait connaître. En d'autres termes – chronologiquement plus exacts –, l'auteur de la porte d'Amon a parfaitement

⁷² *Opet*, 20 : offrande alimentaire. Au-dessus de la scène, le dieu est « le père des dieux, le grand souverain qui crée les souverains ». Geb est accompagné d'Horus « qui protège son père Osiris, dont le visage est parfait dans la Demeure-d'Ipet-Ouret ».

⁷³ A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, BdE 47, 1973, p. 487-488.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 484.

⁷⁵ *Opet*, 43-45.

⁷⁶ Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 202, n. 53.

⁷⁷ Dans un contexte malheureusement mal conservé, il est question de la « nourrice dans la Demeure-de-Geb » (*mn't m pr-gb*). Faut-il y voir une manière d'évoquer en même temps la mère et le père ?

⁷⁸ *Opet*, 115.

⁷⁹ *Opet*, 29 : *tw t m 'bwj mhn m ntrwt 'nhwt*. C. De Wit (*Opet* III, p. 14, 126 [55]) préfère la lecture *tw t m wpt*.

⁸⁰ *Opet*, 28.

rempli le défi d'extraire les idées principales de la porte de Khonsou et de les décrire en moins de mots et sur un espace plus réduit.

2. La renaissance d'Osiris

a. *Le massacre des ennemis*

La scène du deuxième registre de l'épaisseur est de la porte de Khonsou présente le rituel du massacre de l'ennemi devant Osiris et Isis. Le roi coiffé de la couronne-hemhem soulève la massue, prêt à éclater la tête de l'ennemi qu'il tient par les cheveux.

Cette scène se distingue complètement de la scène correspondante sur la porte d'Amon. Dans le cas de l'offrande-*ꜥbt*, l'auteur de la porte d'Amon a pu reprendre le schéma de scène de la porte de Khonsou en écourtant les textes et en rapprochant les figures des personnages. Cette double modification n'aurait rien changé dans le cas du massacre de l'ennemi. L'image du roi remplit un espace trop large pour être adapté à l'espace restreint de la porte d'Amon. L'auteur de la porte d'Amon s'est donc résigné à abandonner le schéma de la porte de Khonsou et a pris la décision de doubler l'offrande-*ꜥbt*.

Le contexte dans lequel apparaît la scène du massacre – la position parallèle par rapport à l'offrande-*ꜥbt* et la proximité des deux scènes royales (rédaction des annales et culte des ancêtres) – ne laisse aucun doute que le massacre des ennemis est remplacé par une offrande-*ꜥbt* sur la porte d'Amon et que ces deux scènes développent les mêmes thèmes, c'est-à-dire la renaissance de l'Osiris défunt ⁸¹.

Les paroles et les épithètes du roi de la scène de la porte de Khonsou insistent fortement le caractère brutal du rite. Le roi dit massacrer les ennemis d'Osiris et se présente ainsi comme protecteur de son père. Cette thématique est évidemment absente de la scène de la porte d'Amon. Elle permet toutefois d'accentuer l'identification du roi avec Horus. Selon les épithètes du roi, il est « Horus, dont la force est grande, protecteur de son père ». À « son père » dans les épithètes royales correspond, dans les épithètes d'Osiris, « son fils » qui règne sur le trône d'Osiris en tant que roi des dieux (*nswt ntrw*).

Malgré la différence de rite, l'image d'Osiris, coiffé de la double plume d'autruche et accompagné de son épouse Isis, est identique à celle de la porte d'Amon. Les épithètes principales de la porte d'Amon sont mentionnées dans la scène de la porte de Khonsou. L'idée centrale de l'exécution du rituel funéraire pour Osiris est exprimée par l'épithète « celui que les dieux emmaillotent (*nw*) dans la Porte-de-Vie (*sz-n-ḥ*) » ; le dieu devient dès lors « celui qui naît à nouveau (*msj m whm*) dans sa Demeure-du-Lit (*hwt-nmj*) ». Ainsi, les deux actes mentionnés par la porte d'Amon sont combinés avec les mêmes lieux.

Les textes d'Isis sur la porte d'Amon ne reprennent que la colonne verticale des épithètes d'Isis énoncées sur la porte de Khonsou. La ligne horizontale indique clairement le rôle d'Isis tel que nous le définissons d'après la porte d'Amon. Isis prend soin de son frère et est une actrice importante dans le rituel qui doit faire renaître celui-ci ⁸² : « celle qui protège son frère, qui rend sain (*swdꜣ*) son mari et qui repousse les ennemis de la place où il se trouve ». Les paroles d'Isis illustrent la seconde fonction que nous avons déterminée : elle donne au roi la fonction de son fils Horus. En d'autres termes, en s'occupant du père elle garantit la trans-

⁸¹ Pour cette scène et le thème de la mort et la renaissance d'Osiris, voir Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 199, 203-204.

⁸² Cette fonction était absente des épithètes d'Isis sur la porte d'Amon, mais y était définie par les paroles de la déesse, voir *supra*, n. 18.

mission du pouvoir vers le fils ⁸³.

b. Le massacre des ennemis et les Papyrus Vienne 3865 et Vatican 38608

La confrontation entre l'offrande-*ʿjbt* de la porte de Khonsou et le papyrus Vienne 3865 montre bien que l'offrande-*ʿjbt* convient aussi bien au thème de la naissance d'Osiris (porte de Khonsou) qu'au thème de sa renaissance (Papyrus Vienne). Il n'est donc pas surprenant que l'auteur de la porte d'Amon ait choisi de remplacer le massacre des ennemis par une offrande-*ʿjbt* ; tous deux décrivent parfaitement les thèmes de la renaissance d'Osiris.

Si nous avons réfuté le lien entre le rituel du papyrus d'une part et l'offrande-*ʿjbt* de la porte de Khonsou (et dès lors avec la même offrande sur le montant nord de la porte d'Amon), nous serions par contre bien tentés de rapprocher le rite du papyrus de la scène du massacre de la porte de Khonsou (et de l'offrande-*ʿjbt* du montant sud de la porte d'Amon). En effet, cette scène est dédiée à Osiris renaissant qui est accompagné d'Isis à qui le rituel du papyrus réservait une fonction importante.

Les textes de la scène du massacre développent les thèmes rencontrés sur la porte d'Amon et permettent de mieux comprendre le contexte des deux scènes. Osiris y est « *jmꜥh* dans la Demeure-d'Ipet-Ouret ⁸⁴, le grand prince sur sa litière » épithètes qui évoquent la figurine d'Osiris fabriquée lors des fêtes de Khoiak ⁸⁵. Celle-ci est emmaillottée et ramenée à la vie, mais les épithètes d'Osiris sont encore plus précises quant aux rites et aux protagonistes. Osiris est « celui qui naît à nouveau dans sa Demeure-du-Lit, tandis que sa sœur le protège en face de lui et que Kherseket protège sa tête, autre action parfaite (*sp-nfr*) en sa faveur pour l'éternité, à savoir la restitution de son corps (*j'ḥ hꜣt*) dans sa Demeure-de-la-Brique, quand son fils assume la royauté sur son trône en tant que roi des dieux qu'on ne peut égaler ».

Les épithètes séparent deux actions : la protection des deux sœurs entourant la dépouille de leur frère et la restitution du corps d'Osiris suivie de la prise de pouvoir d'Horus.

Ces trois protagonistes entrent en action dans le Papyrus Vienne 3865. L'évocation d'Isis aux pieds et de Nephthys à la tête de la dépouille d'Osiris rappelle en effet les deux sœurs en tant que pleureuses *ḵwꜥt* et *ʿjbt* dans le papyrus Vienne 3865 ⁸⁶.

En revanche, l'action d'Horus dans le papyrus ne correspond pas à celle de la porte. Mais le massacre exécuté par Horus est exprimé en termes comparables dans le papyrus Vatican 38608 : « il a saisi Nebed par sa chevelure, tombé ligoté sous ses sandales, il a saisi la massue et a attaqué les rebelles ⁸⁷ en sa forme de taureau qui prend soin de son père ; il est apparu comme

⁸³ Rappelons que sur la porte d'Amon, c'est Osiris qui offre la royauté au roi. Le procédé utilisé par l'auteur de la porte d'Amon est comparable à ce que l'on a constaté pour l'offrande-*ʿjbt*. Le don de la force offert par Osiris sur la porte de Khonsou devient superflu par le changement d'offrande sur la porte d'Amon. Le don de la royauté exprimé par Isis est donc placé dans la bouche d'Osiris. La réduction des épithètes d'Isis sur la porte d'Amon provoque la disparition de la fonction funéraire de la déesse envers son frère. Cette fonction est réintroduite par les paroles d'Isis offrant le bien-être (*snb*) d'après la porte d'Amon, idée qui correspond aux épithètes d'Isis évoquant le bien-être (*swdꜣ*) de son frère d'après la porte de Khonsou.

⁸⁴ Pour Osiris *jmꜥh*, voir aussi *Opet*, 313.

⁸⁵ É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Le Caire, 1966, p. 145-148. Cette forme d'Osiris apparaît encore dans la chambre sud du temple d'Opet où il est également coiffé des deux plumes d'autruche : *Opet*, 131, pl. VI (cf. *infra*, n. 150). Pour l'aspect cyclique du rite : voir Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 199.

⁸⁶ Papyrus Vienne 3865, l. 5 : Fr.-R. HERBIN, *RdE* 35, 1984, p. 107 et 111 (15).

⁸⁷ Ligne 7-8 : *id.*, *RdE* 54, 2003, p. 77 et 90. *ḥf.nꜣf nbd ḥr ḥnkstꜣ ḥr ntt ḥr ḥbtꜣf sꜣp.nꜣf ḥd ḥd.nꜣf ḥnꜣwꜣk*. *Porte d'Évergète*, pl. 62 : *ḥf.nꜣf nbd qꜣs m nttꜣf*.

roi qu'on ne peut égaler⁸⁸ ». Ce même papyrus mentionne à plusieurs reprises la restitution du corps d'Osiris (*j'ḥ hꜣt*)⁸⁹ en tant qu'action parfaite (*sp-nfr*) exécutée à travers tout le pays⁹⁰.

Le papyrus Vatican 38608 semble suggérer que le rituel était exécuté lors de la fête de Khoiak et plus spécifiquement vers la fin de la fête lors du 26 Khoiak, le moment de renaissance du dieu et de la destruction de ses ennemis⁹¹. Le rituel du papyrus Vienne 3865 est situé à Djémê. Ces deux données sont facilement réconciliées puisque nous savons que Montou visitait le site de Djémê le 26 Khoiak « pour déposer les offrandes pour les pères et les mères et pour repousser les ennemis qui créent le mal »⁹². Ceci résume de manière précise l'action d'Horus d'après le papyrus Vienne 3865 (alimentation) et le papyrus Vatican 38608 (destruction des ennemis)⁹³, et l'action du roi d'après l'offrande-*ḥbt* et le massacre des ennemis (respectivement porte d'Amon et porte de Khonsou). Il est donc probable que les rituels de Khoiak exécutés autour du temple d'Opet (décrits par les portes) et ceux autour du temple de Djémê (décrits par les papyri) étaient semblables.

3. Conclusion

Naissance et renaissance d'Osiris sont thématiquement liées, mais néanmoins différentes. L'offrande-*ḥbt* et le massacre des ennemis de la porte de Khonsou ne laissent aucun doute que, tout comme sur la porte d'Amon, deux aspects différents d'Osiris sont développés.

Le thème de la naissance d'Osiris et de sa prise de pouvoir immédiate apparaît dans l'offrande-*ḥbt* dont le rituel est exécuté lors des jours épagomènes. Dans l'agencement des scènes de la porte, la prise de pouvoir de Ptolémée, évoquée par la rédaction des annales par le dieu Khonsou, se situe dans le prolongement de celle d'Osiris.

La renaissance d'Osiris a lieu lors de la fête de Khoiak et pendant les rites de Djémê. Ce moment de la destruction des ennemis est décrit dans la scène du massacre. À ce dieu qui se renouvelle constamment s'assimile le roi Ptolémée défunt recevant le culte du roi régnant tout comme Osiris le reçoit de la part d'Horus.

Les thèmes royaux mettant en place le roi régnant et le roi défunt sont donc mis en parallèle avec les deux aspects d'Osiris. C'était déjà le cas sur la porte de Khonsou et l'auteur de la porte

⁸⁸ Fr.-R. HERBIN, *op. cit.*, p. 77 et 91 : *ḥ'z f m nsw jwty wḥm.t(j).f(j)*. Porte d'Évergète, pl. 62 : *m nswt ntrw jwty wḥm.tj.fj*.

⁸⁹ Fr.-R. HERBIN, *op. cit.*, p. 70.

⁹⁰ Pour des attestations de *sp-nfr* (souvent combiné avec l'action *j'ḥ hꜣt*) : Fr.-R. HERBIN, *op. cit.*, p. 78 et 96-97. Il faut probablement comprendre *sp nfr* comme « l'action parfaite » exécutée par Isis ou Horus par opposition à l'action mauvaise de Seth. Deux textes d'Opet utilisent le même terme avec le verbe *jrj* : Opet, 119 : « Ptah au visage parfait à Thèbes, qui fait l'action parfaite (*jrj sp nfr*) dans Ipet-Ouret ; Opet, 21 : « Nephthys... qui ne s'éloigne pas de sa sœur afin de faire l'action parfaite (*r jrjt sp nfr*) pour son frère Osiris ». Le texte de la porte de Khonsou utilise l'expression *kꜣj sp nfr* (« concevoir l'action parfaite ») qui n'est pas attestée ailleurs. On peut se demander si *kꜣ* n'est pas une orthographe de *kj* « autre ». Après la description des actions des deux sœurs, on aurait alors « autre action parfaite pour lui pour l'éternité à savoir la restitution de son corps... ». L'expression *sp nfr phr m tꜣ ḥr ndbꜣf* évoquerait le fait que le rituel est exécuté à travers toute l'Égypte.

⁹¹ Fr.-R. HERBIN, *op. cit.*, p. 74-76.

⁹² Pour cette fête, voir D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun*, MRE 15, 2012, p. 392-398. Pour le texte de la porte du petit temple de Medinet Habou, voir dans ce volume Chr. ZIVIE-COCHE, « L'ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque (III). Le pylône du petit temple de Medinet Habou ».

⁹³ Remarquons que le rituel du papyrus Vatican 38608 ne délaisse pas complètement l'offrande alimentaire. Le texte III (lignes 28-36) est en fait identique au début du papyrus Vienne 2865. Toutefois ce parallélisme s'arrête au moment où le papyrus Vienne 2865 fait entrer les deux sœurs en scène. Fr.-R. HERBIN, *op. cit.*, p. 115-116.

d'Amon n'a fait que reprendre le schéma. Ne disposant pas de la même superficie à décorer, il a pourtant su de manière géniale condenser les idées centrales des scènes de la porte de Khonsou afin de créer un message tout aussi cohérent pour la porte d'Amon.

B. Troisième registre : la théorie osirienne et la théorie amonienne

Les registres supérieurs de la porte d'Amon faisaient le lien entre le culte d'Osiris dans lequel est intégré le culte royal et le culte de Djémê évoqué à travers des figures de Tatenen et l'Ogdoade. La ressemblance entre l'image de Tatenen sur le montant nord et l'Osiris du montant sud suggère une mise en parallèle entre les forces primordiales enterrées à Djémê et Osiris défunt et, de ce fait, entre les rites osiriens de Khoiak et les rites décadaires de Djémê. La porte de Khonsou est à nouveau à l'origine de cette mise en relation qui est fortement développée au troisième registre.

1. Les scènes osiriennes du troisième registre

Ce registre inclut deux scènes dédiées à Osiris placées cette fois du côté nord⁹⁴. Ceci présente l'avantage de connecter les scènes royales avec les scènes osiriennes aussi bien horizontalement que verticalement.

Porte de Khonsou

	Montant ouest			Montant est		
	côté sud		Côté nord	Côté nord		Côté sud
5 ^e reg						
4 ^e reg						
3 ^e reg			Libation à Osiris	Halage de barque pour Sokar		
2 ^e reg	ᜱbt à Osiris		Annales du roi	Culte des ancêtres		Massacre des ennemis pour Osiris
1 ^{er} reg						
			→	←		

Les deux scènes identifient le roi exécuteur des rites à Horus⁹⁵. Le dieu récepteur des rites l'accepte comme son successeur⁹⁶. En ce sens, les rites n'entretiennent qu'une relation assez vague avec les scènes royales du deuxième registre. En effet, contrairement aux scènes osiriennes du deuxième registre, la royauté du dieu n'est pas au centre des préoccupations des scènes osiriennes du troisième registre. Leur but est plutôt d'incorporer la thématique du deuxième registre dans un contexte plus large des rites osiriens.

Sokar résidant dans la Benenet, le temple de Khonsou, est le dieu démembré dont le corps

⁹⁴ Double libation pour Osiris (*Porte d'Évergète*, pl. 45), hallage de la barque Henou pour Sokar (*Porte d'Évergète*, pl. 63). Pour une étude des thèmes de ces deux scènes, voir Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 204-208.

⁹⁵ Dans les deux scènes, le roi est l'image d'Horus (*sm n Hr*).

⁹⁶ Dans la scène de libation, Osiris déclare sa joie en voyant son fils à qui il offre son trône (colonne latérale). Dans le rite de halage, Sokar donne la fonction royale et les jubilés au roi (paroles du dieu).

doit être rassemblé afin d'exécuter les divers rites décrits par la colonne latérale. Par le vocabulaire utilisé ⁹⁷ et par son insistance sur le rituel auquel Osiris est soumis, la scène du halage se rattache à celle du massacre des ennemis. Ensemble, les deux scènes évoquent le triomphe et la renaissance d'Osiris lors des rites du 26 Khoiak ⁹⁸.

La libation est consacrée à Osiris-*mrjtj*, « le roi du double pays, le supérieur des rives ». Si cette séquence d'épithètes peut suggérer un lien avec le thème de la royauté de l'offrande-*ʿ3bt* dédiée à Osiris roi vivant, Osiris-*mrjtj* est plus spécifiquement celui qui se relève de sa litière coiffé de la double couronne ⁹⁹. Contrairement à l'offrande-*ʿ3bt*, la royauté d'Osiris n'est pas la conséquence immédiate de sa naissance (*msj*), mais bien de sa renaissance (*msj m wḥm*) ¹⁰⁰. En ce sens, la libation, tout comme le halage de la barque, se réfère à l'Osiris défunt de la scène du massacre des ennemis qui est d'ailleurs typé comme « le grand noble sur sa litière » ¹⁰¹.

Les compagnes du dieu ont également changé. À la complémentarité Ipet-Ouret – Isis du deuxième registre se substitue celle d'Isis – Nephthys, protectrices de leur frère ¹⁰². Elle rappelle la fonction des deux déesses décrite par les épithètes de l'Osiris de la scène du massacre des ennemis ainsi que par le papyrus Vienne 3865.

Or, la scène de libation n'est pas sans évoquer ces mêmes rites. Le roi identifié à Horus, successeur d'Osiris déclare : « Je suis ton héritier, debout sur ton trône. Tu sors en paix à ma voix (*r ḥrw=j*) ». Cette idée correspond exactement à l'introduction du papyrus Vienne 3865 (l. 1-2) où Osiris est également invité à apparaître « à la voix de ton fils l'héritier puissant (*ḥr ḥrw s3=k jw' wsr*) » ¹⁰³.

Ainsi, les scènes osiriennes du deuxième registre de la porte de Khonsou décrivent deux aspects d'Osiris : le roi vivant et le roi renaissant. Le culte du roi vivant et du roi ancêtre est intégré dans ce contexte osirien. Les scènes osiriennes du troisième registre développent le thème d'Osiris renaissant en décrivant les rites qui étaient exécutés dans le temple d'Opet et le temple de Khonsou ¹⁰⁴.

2. Les scènes amoniennes et osiriennes du troisième registre

Les deux scènes du troisième registre abandonnent donc l'aspect vivant du dieu Osiris pour se concentrer sur son aspect renaissant mis en évidence durant la fête de Khoiak autour du

⁹⁷ Voir par exemple l'expression *sp nfr* ou encore *j'b ḥwt*.

⁹⁸ Pour des parallèles entre les paroles du roi dans la scène du halage et le papyrus Vatican 38608, voir Fr.-R. HERBIN, *RdE* 54, 2003, p. 96-97 ; voir aussi Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 205.

⁹⁹ Voir la colonne latérale de la scène *Porte d'Évergète*, pl. 45. Voir aussi les exemples dans S. CAUVILLE, *La théologie d'Osiris à Edfou*, *BdE* 91, 1983, p. 183.

¹⁰⁰ Cf. Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 206. Pour Osiris-*mrjtj* : Cl. TRAUNECKER, « Le panthéon du Ouadi Hammâmât (Inscription n° 58) », dans *Autour de Coptos, Topoi Supplément* 3, 2003 p. 376 ; P. KOEMOTH, *Osiris-mrjtj (le) Bien-Aimé*, *CSEG* 9, 2009 ; Cl. TRAUNECKER, « La chapelle d'Osiris "seigneur de l'éternité-neheh" à Karnak », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 183-185.

¹⁰¹ *Porte d'Évergète*, pl. 62 (épithètes du roi).

¹⁰² Il faut remarquer que les figures d'Isis et d'Ipet-Ouret se confondent, toutes les deux étant coiffées du disque entouré des cornes. En revanche, Isis en face de Nephthys reçoit le trône, signe de son nom, sur le disque, parallèle à Nephthys dont le disque est également surmonté de son nom.

¹⁰³ L. 1-2 ; Fr.-R. HERBIN, *RdE* 35, 1984, p. 107 et 110, n. 4-5. Voir aussi p. Vatican 38608, l. 28, Fr.-R. HERBIN, *RdE* 54, 2003, p. 80 et 115. La même idée se retrouve dans un contexte coptite (Cl. TRAUNECKER, *Coptos*, p. 181, 183).

¹⁰⁴ Pour la complémentarité entre les aspects d'Osiris-*mrjtj* et Sokar et leur lien respectif avec le temple d'Opet et de Khonsou, voir Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 207-208. Osiris-*mrjtj* serait aussi la forme de l'Osiris coptite recevant le culte décadaire de la part de son fils Min (Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 360-361).

temple d'Opet. La double libation ainsi que le roi exécutant le rite *wꜥh-ḥt* rattachent clairement le rite osirien au contexte des rites décadaires de Djémê ¹⁰⁵.

Cette association est perceptible dans les deux scènes du côté sud. Pousser les veaux et tirer les coffrets sont des rites osiriens ¹⁰⁶ mais replacés ici dans un contexte amonien.

Porte de Khonsou

Le rituel de pousser les veaux est exécuté devant Min-Amon-Rê-Kamoutef reconnu comme « héritier excellent, sorti d'Isis, fils aîné d'Osiris » (*jwꜥ mnḥ prj m ꜥst sꜥ smsw n Wsjr*). Cette précision identifie le dieu à Horus et crée dès lors un lien horizontal avec les scènes osiriennes du côté nord. Mais cette affirmation osirienne est aussi tôt « rectifiée » : « C'est Amon en tant que souverain » (*jmn pw jwꜥf m ḥqꜥ*). Ainsi les scènes amoniennes du 3^e registre annoncent les scènes des registres supérieurs qui développent le thème amonien ¹⁰⁷, créant ainsi une relation verticale vers le haut ¹⁰⁸.

	Montant ouest			Montant est		
	côté sud		Côté nord	Côté nord		Côté sud
5 ^e reg						
4 ^e reg						
3 ^e reg	Pousser les veaux		Libation à Osiris	Halage de barque pour Sokar		Tirer les coffrets
2 ^e reg	ꜥbt à Osiris		Annales du roi	Culte des ancêtres		Massacre des ennemis pour Osiris
1 ^{er} reg						
	→			←		

3. Les scènes amoniennes du troisième registre et les scènes osiriennes du deuxième registre

Mais les scènes amoniennes entretiennent également des liens verticaux vers le bas. Grâce à ses épithètes, Min-Amon-Rê-Kamoutef est défini comme le dieu régnant qui apparaît en procession afin d'être acclamé par les dieux et les déesses. Il correspond ainsi à l'Osiris roi des dieux de l'offrande-ꜥbt du deuxième registre ¹⁰⁹. Aménopé, en revanche, est identifié à Tatenen le créateur de l'Ogdoad (*wꜥt Ḥmnw*) qui reçoit un culte à Djémê. Ceci permet de créer un parallèle avec Osiris, objet du culte funéraire dans le rite du massacre des ennemis au deuxième

¹⁰⁵ Fr. LABRIQUE, *op. cit.*, p. 205. Pour ce rite, voir Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 180-184, 356-357 ; Chr. FAVARD-MEEKS, *Le temple de Behbeit el-Hagara*, SAK Beihefte 6, 1991, p. 401-433.

¹⁰⁶ A. EGBERTS, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves*, EgUit 8, 1995.

¹⁰⁷ Voir entre autres la présence de l'Ogdoad au 5^e registre.

¹⁰⁸ Dans le rite de tirer les coffrets, les allusions osiriennes deviennent minimales. Le dieu Aménopé n'est qu'une fois identifié à Horus dans les paroles du roi dans la colonne latérale.

¹⁰⁹ Le thème alimentaire de l'offrande-ꜥbt est également présent dans le rite de pousser les veaux. Voir entre autres les paroles du dieu.

registre ¹¹⁰.

3^e reg	Pousser les veaux	Libation	Halage de barque	Tirer les coffrets
	Amon vivant	Osiris défunt	Osiris défunt	Amon de Djémê
2^e reg	↕ ʒbt	Annales	Culte des ancêtres	↕ Massacre des ennemis
	Osiris vivant	Pharaon vivant	Pharaon défunt	Osiris défunt

Ce lien entre le thème osirien du deuxième registre et le thème amonien du troisième registre est en fait déjà annoncé par l'offrande-ʒbt du deuxième registre. Les épithètes de l'Osiris/roi vivant de cette scène contiennent en effet un thème que l'auteur de la porte d'Amon a éliminé. Sur la porte d'Amon, nous avons constaté que les liens entre les scènes amoniennes (3^e et 4^e registres) et les scènes osiriennes (1^{er} et 2^e registres) se limitaient principalement au don de la royauté de la part d'Osiris et de la part de l'Ogdoad. De plus, l'image de Ptah-Tatenen au quatrième registre est une copie presque exacte de celle d'Osiris, dieu défunt du premier registre.

La structure mise en évidence par le schéma ci-dessus porte à conclure que Osiris et Amon en tant que dieux vivants régnant sur le monde, sont mis en parallèle. Ils reçoivent ce pouvoir de leur père respectif ([1] et [2]). Mais la scène de pousser les veaux déclare qu'Amon est l'héritier d'Osiris et est dès lors identifié à Horus [3]. En d'autres termes, Amon dieu vivant reçoit son pouvoir d'Osiris (défunt) [4]. On peut donc conclure qu'inversement, Osiris vivant étant identifié à Amon vivant, reçoit sa royauté de l'Amon créateur [5].

	Fils	reçoit la royauté de	Père
[1]	Amon vivant		Amon créateur ¹¹¹
[2]	Osiris vivant		Geb
[3]	Horus		Osiris défunt
[4]	Amon vivant		Osiris défunt
[5]	Osiris vivant		Amon créateur

Cette conclusion est développée par l'auteur de la porte de Khonsou dans l'offrande-ʒbt du deuxième registre. La description de la mise au monde d'Osiris et sa prise de pouvoir sont accompagnées d'une précision : « il assume la royauté sur les dieux depuis le jour où sa mère l'a mis au monde sur le trône d'Amon dans son Château-de-procréation (*hwt-wtt*) et une proclamation émana du créateur du vent (*jrj tʒw*) » ¹¹². Au cinquième registre, les textes décrivent les

¹¹⁰ D'une part, le rite de tirer les coffrets mentionne les ennemis du dieu repoussés du lieu où le dieu repose (paroles du roi et colonne latérale du roi), d'autre part, les tissus contenus dans les coffrets rappellent l'embaumement d'Osiris. Ainsi, la scène reprend les thèmes de la scène du massacre de l'ennemi du deuxième registre.

¹¹¹ Par facilité, nous regroupons sous la dénomination « Amon créateur » les dieux de Djémê tels Kematef, le Ba Caché, l'Ogdoad. En termes égyptiens : « le père des pères qui le (c'est-à-dire son fils) voit en tant que son héritier » (d'après la scène de tirer les coffrets de la porte de Khonsou : *Porte d'Évergète*, pl. 64).

¹¹² L'auteur du sanctuaire du temple d'Opet exprimera clairement cette idée au troisième registre du sanctuaire. Sur la paroi nord (*Opet*, 167), Osiris debout devant Amon se tourne vers Thot inscrivant les annales pour Osiris dont il est

dieux de l'Ogdoade « qui mettent au monde le disque solaire (*i.e.* l'Amon vivant) dans la grande terre irriguée, qui navigue avec lui vers leur Château-de-la-Brique (*hwt-mshn*) pour qu'il prenne possession de la royauté du créateur du vent (*jrj tꜣw*) »¹¹³. Il semble donc qu'Osiris vivant et Amon vivant peuvent chacun recevoir la royauté des mains de l'Amon créateur, qui apparaît sous le nom de « créateur du vent » (*jrj tꜣw*). Il est même possible de sauter une génération puisque, sur la porte d'entrée du temple d'Opet, Harsiésis est « l'héritier excellent d'Ounnefer justifié, à qui sont octroyées les affaires de la part du créateur du vent (*jrj tꜣw*) afin de gouverner tout le double pays »¹¹⁴.

Quel que soit le vocabulaire utilisé, le résultat revient au même. Une transmission de pouvoir a lieu entre un « fils » et un « père ». Peu importe qu'Osiris reçoive son pouvoir de Geb ou d'Amon créateur, peu importe qu'Amon reçoive sa royauté d'Osiris défunt ou d'Amon créateur, tant que la transmission du pouvoir se réalise, l'ordre du monde sera garanti. Les scènes de la porte de Khonsou montrent à quel point le vocabulaire osirien et amonien se fondent pour exprimer une idée. Mais elles attestent aussi à quel point les deux vocabulaires se distinguent. Si le vocabulaire osirien scinde clairement l'image du père et du fils en deux personnages distincts, *i.e.* Osiris et Horus, le vocabulaire amonien réunit les deux images en une personne, *i.e.* Amon. Ceci est parfaitement développé dans la scène des coffrets¹¹⁵ par les épithètes d'Aménopé qui font de lui successivement le père et le fils, créant ainsi le cycle de renaissance du dieu. Aménopé est en première instance identifié à Tatenen qui a créé l'Ogdoade dans son Opet (*Tꜣ-tnn wtt Hmnw m jstꜣf n kꜣt hnt jptꜣf*). Hors de cet Opet, il se dirige tous les dix jours vers Djémê pour voir son père et ses enfants (*dj tpꜣf m jpt tpj hrw 10 stjꜣf hrꜣf r Jꜣt-dꜣmt r mꜣꜣ jtꜣf m-ꜣb mswꜣf*). Ainsi, le père est devenu le fils exécutant le rituel funéraire pour son père à Djémê. Par cet acte, il devient l'héritier de son père : « le père des pères se réjouit de le voir comme son héritier » (*hꜣ jt jtw hr mꜣꜣꜣf m jwꜣꜣf*). L'Ogdoade vit en voyant leur père (*'nh Nnjw hr ptr jtꜣsn*) : le fils est redevenu le père, c'est-à-dire Tatenen qui a créé l'Ogdoade.

père	fils	fils	père
<i>Tꜣ-tnn wtt Hmnw</i>	<i>stj hrꜣf r Jꜣt-dꜣmt</i>	<i>jwꜣꜣ</i>	<i>jtꜣsn</i>

Dans les deux scènes amoniennes, la relation entre le père et le fils est définie par le terme *jwꜣꜣ*¹¹⁶ qui est explicité par l'épithète *hqꜣ* portée par Min-Amon-Rê-Kamoutef. Ces termes, ainsi que les paroles du dieu adressées au roi¹¹⁷, montrent que les scènes amoniennes, tout comme les scènes osiriennes, se placent dans une perspective royale. Le pouvoir est intrinsèquement connecté à la garantie de sa continuité. Aussi bien le vocabulaire osirien que le vocabulaire

dit qu'il reçoit la royauté « des mains de son père Amon ». Celui-ci assis derrière Osiris en levant la main afin de protéger son fils est bien l'Amon créateur. C'est ce même dieu auquel les dieux de l'ennéade, représentée par Chou et Tefnout, s'adressent sur la paroi sud (*Opet*, 166) afin de l'implorer d'« installer son héritier sur terre » *i.e.* « Ounnefer justifié qui apparaît à Thèbes ».

¹¹³ *Porte d'Évergète*, pl. 49. Pour ce texte, voir Chr. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque et ses antécédents », dans *D3T* 1, 2009, p. 189. Voir aussi *Porte d'Évergète*, pl. 67 (paroles du roi) ou *jrj tꜣw* est une épithète du Ba caché (*bꜣ jmn*).

¹¹⁴ *Opet*, 24. Il s'agit d'une double libation.

¹¹⁵ *Porte d'Évergète*, pl. 64.

¹¹⁶ Remarquons toutefois que dans la scène des coffrets, Amon est l'héritier d'Amon, dans la scène des veaux, il est l'héritier d'Osiris.

¹¹⁷ Colonne latérale du rite de tirer les coffrets.

amonien décrivent comment atteindre ce but dont la réalisation promet pareillement la continuité du pouvoir terrestre des Ptolémées.

Au vocabulaire amonien, la porte de Khonsou ajoute encore la thématique de Khonsou, absente de la porte d'Amon. Trois des quatre scènes du quatrième registre sont dédiées à Khonsou. Elles développent des thèmes semblables à ceux du deuxième et troisième registre : alimentation, libation et destruction des ennemis, mais du point de vue de Khonsou. L'offrande alimentaire décrit en détail le rôle de Khonsou-Chou dans les rites décadaires en faveur du Ba Caché (*bꜣ jmn*) et l'Ogdoadé ¹¹⁸. La quatrième scène du registre, une course royale à aiguières devant Aménopé ¹¹⁹, connecte la thématique de Khonsou avec le vocabulaire amonien. Aménopé y joue le même rôle que Khonsou envers Kematef et l'Ogdoadé. Mais la scène montre surtout à quel point le vocabulaire amonien et osirien ne sont que deux manières différentes de relater le même scénario. Aménopé est à l'image de Rê et du fils d'Isis, le fils respectivement en termes amoniens et osiriens. Il sort afin qu'on puisse le contempler en tant que roi des dieux (= dieu vivant). Il se dirige vers Djémê afin d'y exécuter les rites funéraires pour Kematef, l'Ogdoadé, Osiris et Horus, le père (dieu défunt) respectivement en termes amoniens et osiriens.

Père	Fils
Osiris	Horus
Ptolémée V/rois ancêtres	Ptolémée VI
Ptah-Tatenen /Ogdoadé	Rê
Amen-our/Amenrenef	Aménopé
Kematef/Ba Caché	Khonsou

Ainsi, un parallélisme est créé entre Osiris et Amon le créateur accompagné de ses enfants, afin de décrire la figure du père, tandis qu'un autre parallélisme entre Horus, Amon le souverain, et Khonsou définit la figure du fils. C'est dans cette constellation que le roi ancêtre et le roi régnant, qu'ils soient Ptolémée II et Ptolémée III ou Ptolémée V et Ptolémée VI, prennent leur place et jouent leur rôle.

C. Conclusion

La porte de Khonsou, la plus ancienne des trois portes étudiées, met clairement en place le schéma qui sera suivi ultérieurement. Le culte royal en faveur du roi vivant et du roi défunt est mis en parallèle avec le culte d'Osiris d'une part sous sa forme de roi des dieux et d'autre part sous sa forme de roi des morts. Le culte d'Osiris est exécuté aussi bien autour du temple d'Opet où se concentre l'idée de la naissance du dieu qu'autour de la nécropole osirienne qui développe l'idée de la renaissance du dieu ¹²⁰. Les textes de la porte de Khonsou mettent en relation la première avec les jours épagomènes et la seconde avec les rites de Khoiak. Toutefois, cette

¹¹⁸ Voir *Porte d'Évergète*, pl. 65, colonne latérale du dieu. Pour Khonsou-Chou, voir Cl. TRAUNECKER, « Un exemple de rite de substitution : une stèle de Nectanébo I », *Karnak* 7, 1982, p. 347-352.

¹¹⁹ *Porte d'Évergète*, pl. 47.

¹²⁰ Il faut remarquer que le terme géographique de *st-ʿjt* pour désigner la nécropole osirienne de Karnak, pourtant connu depuis le Nouvel Empire (L. COULON, dans Chr. Gallois, P. Grandet, L. Pantalacci [éd.], *Mélanges offerts à François Neveu*, p. 73-82), n'est jamais utilisé par les textes des portes ptolémaïques de Karnak.

distribution n'est pas tranchée, naissance et renaissance étant pour les théologiens des concepts indissociables.

La porte de Khonsou intègre dans ce schéma également les rites de Djémê exécutés en faveur d'Amon créateur et de l'Ogdoade. Les liens avec les scènes royales sont plus ténus. Il ne s'agit plus d'assimiler le roi à la divinité mais plutôt de démontrer que sa royauté est le don ultime du créateur Amon dont le roi en tant que bon fils est obligé d'entretenir le culte.

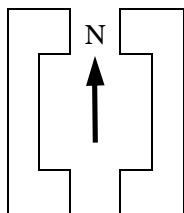
La porte d'Amon apparaît à première vue comme une copie servile de la porte de Khonsou. Contrairement à ce que pourrait faire croire ce « plagiat », la cohérence dont le rédacteur du deuxième pylône fait preuve témoigne de son savoir théologique et de son talent à présenter un résumé concis et structuré du discours de la porte de Khonsou. En partant des scènes royales, l'auteur de la porte d'Amon a fait des choix différents afin de remplir les autres registres des épaisseurs, tout en se laissant guider par les thèmes de la porte de Khonsou.

III. La porte de Montou

A. Les scènes du culte royal au deuxième registre

Tout comme sur la porte d'Amon et la porte de Khonsou, les scènes royales sont placées au deuxième registre du passage intérieur de la porte de Montou. Contrairement à la porte de Khonsou qui plaçait les scènes royales sur les épaisseurs intérieures (nord), la porte de Montou les dispose sur les épaisseurs extérieures (nord).

Porte de Montou



	Montant ouest	
	côté sud	Côté nord
4 ^e reg		
3 ^e reg		
2 ^e reg		Offrande à Min
1 ^{er} reg		
←		

Montant est		
Côté nord		Côté sud
Annales du roi		
→		

Si les scènes royales de la porte d'Amon et celles de la porte de Khonsou révèlent clairement des similitudes dans leur rédaction, celles de la porte de Montou sont, en revanche, bien différentes. L'image de la scène de la rédaction des annales est semblable. Le dieu Khonsou-Thot inscrit sur les roseaux les annales en faveur de Ptolémée III et sa reine Bérénice (**fig. 9**). La scène parallèle ne reprend toutefois pas le thème du culte des ancêtres mais introduit Ptolémée IV auprès de la triade coptite (**fig. 10**). Malgré cette divergence par rapport à la porte de Khonsou, les deux scènes de la porte de Montou expriment les mêmes idées et servent à

légitimer le pouvoir des deux rois qui ont fait graver ces scènes ¹²¹.

Bien que bénéficiant d'un espace comparable à celui de la porte de Khonsou ¹²², l'auteur de la porte de Montou a fait des choix fort différents, en partie dus aux spécificités de la théologie de Montou. Toutefois, le contexte dans lequel est disposé le thème du culte royal ptolémaïque ne change pas fondamentalement. La porte de Montou nous apporte néanmoins des précisions et des variations intéressantes.

a. Le dieu commanditaire

Dans le schéma de la porte de Khonsou, la transmission du pouvoir se fait entre pharaons : roi vivant recevant les annales et roi ancêtre recevant le culte. Ce transfert est certes approuvé et confirmé par le dieu par le biais de son délégué, qu'il soit Thot, Khonsou-Thot ou Sechat. Mais ce dieu commanditaire n'est pas représenté, et même les textes plus développés des scènes de la porte de Khonsou ne le mentionnent pas. Ce n'est qu'en étudiant la relation entre les scènes royales d'une part et les scènes osiriennes et amoniennes d'autre part que l'on comprend quelle est l'origine de cette royauté.

La porte de Montou constitue un réel changement par rapport à ce schéma. La scène de la rédaction des annales montre le dieu Thot écrivant les annales sur des tiges de roseau. Ce dieu n'est toutefois que l'exécuteur d'un ordre qui provient d'une instance plus haute. Ni la porte d'Amon ni la porte de Khonsou ne mentionnent explicitement cette instance. C'est la porte de Montou qui nous fournit la clé : Thot est « celui qui inscrit l'ordre du Ba Caché (*b3 jmn*) » ¹²³. Ainsi, à Amon vivant et Osiris vivant recevant la royauté du père, Amon « créateur du souffle » (*jrj t3w*) ¹²⁴, la porte de Montou ajoute Ptolémée, créant dès lors un parallélisme entre les différents « fils ».

	Fils	reçoit la royauté de	Père
[1]	Amon vivant		Amon créateur
[2]	Osiris vivant		Amon créateur
[3]	Ptolémée		Amon créateur

Mais la porte de Montou ne se limite pas à mentionner le dieu commanditaire, elle le représente, car dans un sens, ce père figure dans la scène parallèle sous la forme de Min coptite, à l'endroit où l'on attendait la figure de Ptolémée III, père charnel de Ptolémée IV ¹²⁵. Par rapport à Ptolémée III, roi vivant de la scène est, Min coptite de la scène ouest semble prendre la place du roi défunt, père du roi vivant. En d'autres termes, il est celui qui lègue sa royauté à son fils et qui donne à Thot l'ordre d'écrire les annales, acte fondateur de la transmission du pouvoir. Il serait donc tentant de rapprocher Min coptite d'Amon créateur, le Ba Caché mentionné par Thot.

¹²¹ En effet, la scène des annales date du règne de Ptolémée III tandis que l'offrande à Min est au nom de Ptolémée IV. Pour cette problématique, voir R. PREYS, A. DÉGREMONT, dans *D3T* 2, 2013, p. 95-109.

¹²² Les mesures de la porte de Montou sont légèrement inférieures par rapport à la porte de Khonsou. Mais les deux portes possèdent quatre montants à décorer contrairement à la porte d'Amon. Pour les dimensions, voir S. SAUNERON, *La porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak*, MIFAO 107, 1983, p. 17.

¹²³ *Urk.* VIII, n° 25b. Le roi déclare lui-même qu'il prend acte de « l'ordre d'Imenrenef » (*Urk.* VIII, n° 25e).

¹²⁴ Pour *jrj t3w* transmettant la royauté à Amon, voir *supra*, n. 113 ; à Osiris, voir n. 112 ; à Harsis, voir *supra*, n. 114.

¹²⁵ R. PREYS, A. DÉGREMONT, dans *D3T* 2, 2013, p. 99-100.

L'aspect défunt de Min n'est certes pas explicité¹²⁶. Mais plusieurs éléments permettent de rapprocher la personne de Min de celle d'Osiris défunt tel qu'on le rencontre dans le massacre des ennemis de la porte de Khonsou et dans l'offrande-*ʿjbt* (côté sud) de la porte d'Amon. Min est accompagné de la déesse Isis qui est rattachée à la province coptite par l'évocation du *ḥwt-ʒwt-jb*. L'épithète « celle qui gouverne le double pays dans la Demeure-de-la-Joie (*ḥwt-ʒwt-jb*) »¹²⁷, sa grande résidence depuis le début de sa royauté » accentue fortement la royauté de la déesse comme régente assurant le passage entre le roi défunt Min et le nouveau roi vivant Harpocrate, un rôle que nous avons également retenu pour Isis accompagnant l'Osiris défunt sur la porte d'Amon et la porte de Khonsou¹²⁸.

Les deux scènes « royales » du deuxième registre permettent donc d'évoquer deux faces du dieu commanditaire, le « père » : Osiris et Amon rassemblés dans l'image du dieu coptite¹²⁹.

b. Le dieu bénéficiaire

Le remplacement du roi ancêtre par le dieu Min n'est pas la seule dérogation à la règle que l'on peut constater sur la porte de Montou. L'implication du dieu fils divin Harpocrate est tout aussi importante. Non seulement ses épithètes ont une teneur clairement royale¹³⁰, le face à face d'Harpocrate, perché sur son sema-taoui et de Ptolémée IV est probablement voulu et incite à identifier le roi et le dieu enfant, stratégiquement placé entre Min et le pharaon¹³¹. La

¹²⁶ Le fait que le roi présente les offrandes au « ka » du dieu (colonne latérale du roi) n'est certes pas suffisant. L'épithète *pj wr/sr wsr* est peut-être une allusion à Osiris (voir l'épithète *ntr wsr* : J. ZANDEE, *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*, p. 25 ; pour le jeu entre *wsjr* et *wsr* : J. YOYOTTE, « Une notice biographique du roi Osiris », *BIFAO* 77, 1977, 146). Dans une offrande d'onguent dans le laboratoire d'Edfou (*Edfou* II, 212, 17-213, 13), Osiris est appelé *pj sr wsr*. Il est accompagné de Chentayt et Merkhètes dans un contexte des rites de Khoiak (voir par exemple la mention du *pr-ḥj-jrw*). On peut aussi rapprocher l'épithète de *pj sr wr*, la figurine coptite d'Osiris fabriquée lors des rites de Khoiak (É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, p. 145-148). Mais Amon offrant le souffle de vie (*ʿjw n ḥj*) à Isis est également appelé *sr wsr* (*Dendara* VI, 86, 7) le rapprochant de *jrj-ʿjw*.

¹²⁷ LGG V, 551a. Le terme *ḥwt-ʒwt-jb* semble être utilisé principalement pour des déesses (*ḥntjt/ḥrjt-jb/nbt ḥwt-ʒwt-jb* : LGG V, 914a ; 426b ; IV 100c). Bien que le terme est géographiquement fort lié à la province coptite (voir les attestations à El-Qala et dans la procession du soubassement à Dendera [*Dendara* XII, 64, 4] ; S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 252 [w] ; voir aussi *Dendara* X, 282, 10 : H. BEINLICH, « Zwei Osirishymnen in Dendera », *ZÄS* 122, 1995, p. 8 et n. 40), on peut aussi y voir une dénomination générale du palais, *ʒwt-jb* étant une qualité spécifiquement royale ; voir l'épithète *nb ʒwt-jb* portée par Horus, mais également par le roi ; dans un contexte osirien : Cl. TRAUNECKER, *Coptos*, p. 182 ; J. ZANDEE, *op. cit.*, p. 20-21 ; E. WINTER, *Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der Griechisch-Römischen Zeit*, Vienne, 1968, p. 96-97 ; Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, p. 199 ; dans un contexte amonien : S. GÜLDEN, *Die Hieratischen Texte des P. Berlin 3049, KÄT* 13, 2001, p. 38 (123) et 55 ; M. LUISELLI, *Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17, KÄT* 14, 2004, p. 22 et 28 ; J. ASSMANN, *Re und Amun: die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, *OBO* 51, 1983, p. 73-74.

¹²⁸ Voir *supra*, n. 20 et 82. Remarquons qu'Isis n'est pas reprise dans les scènes osiriennes du troisième registre de la porte de Montou.

¹²⁹ Pour l'insertion du dieu coptite dans la décoration de la porte de Montou, voir *infra*.

¹³⁰ *Urk.* VIII, n° 33b.

¹³¹ Pour les implications historiques de la scène, voir R. PREYS, A. DÉGREMONT, dans *D3T* 2, 2013, p. 100-101 où nous rapprochons la scène du moment de prise de pouvoir de Ptolémée IV ; le cartouche « attaqué » de Bérénice, épouse de Ptolémée III dans la scène des annales, pourrait rappeler les problèmes familiaux entourant cette prise de pouvoir. Les photographies ne permettent pas de trancher avec certitude si les attaques sont contemporaines des autres destructions post-pharaoniques des hiéroglyphes. Il faut toutefois remarquer que ces dernières sont sélectives, attaquant principalement les êtres vivants tandis que le cartouche de Bérénice a été agressé de manière complète. Je remercie Philippe Gossaert et Marc De Klerck d'avoir mis à ma disposition leurs photographies de la porte de Montou. L'interprétation « historique » que nous avons proposée n'exclut nullement l'interprétation « théologique » présentée ici. Pour

transmission du pouvoir de la sphère divine vers le monde humain qui se réalise par le culte des ancêtres sur la porte de Khonsou est ici remplacée par une transmission directe entre le dieu et le pharaon via l'enfant divin. Cet enfant par son épithète caractéristique « ʿ3 wr tpj n jmn fils d'Isis »¹³² crée en même temps un trait d'union entre les vocabulaires coptite, amonien et osirien en faveur du pharaon¹³³.

c. Min et Osiris à Coptos

La scène coptite de la porte de Montou trouve un parallèle presque exact sur la façade de la première porte du Netjery-Chema à Coptos¹³⁴.

Ptolémée XII y présente une offrande alimentaire à la triade osirienne. Osiris coptite y est représenté en tant que roi avec la couronne blanche flanquée de deux plumes d'autruche et tenant en main les insignes royaux. Devant lui se dresse Harpocrate « ʿ3 wr tpj n jmn, fils d'Osiris », coiffé de la couronne amonienne et tenant également les insignes royaux. Tout comme sur la porte de Montou, Harpocrate se dresse sur un sema-taoui qui place son visage à hauteur du roi, créant le même face à face. Tout comme Min, Osiris coptite est le « roi des dieux », mais transmet son pouvoir à son fils qui est ici clairement désigné comme « fils d'Osiris »¹³⁵.

Cette scène représentant Osiris comme le « père »¹³⁶ transmettant le pouvoir au « fils » Harpocrate, est en étroite relation avec la scène sur l'épaisseur du montant de la porte¹³⁷. Caligula y procède à la double libation devant Min coptite. Celui-ci exécute le rituel décadaire pour son père (w3h-ht n jt-f tpj hrw 10 nbw)¹³⁸ dont le nom n'est pas explicitement mentionné. Toutefois grâce au déterminatif du mot « jt » il est clairement identifié comme Osiris. Min est donc de manière implicite identifié à Horus. Cette identification de Min à Horus et de son père à Osiris n'est rendue explicite que par les paroles prononcées par le roi. Celui-ci invoque Osiris (hj Wsjr) et appelle le dieu à apparaître au son de la voix de son fils Horus¹³⁹. Min est « le vivant, c'est le seigneur de vie¹⁴⁰ » forme qu'il prend afin d'exécuter le rituel décadaire pour son père¹⁴¹ et devient ainsi semblable à Harpocrate, successeur royal d'Osiris¹⁴².

une autre interprétation identifiant Harpocrate à Ptolémée V, voir S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 245-246.

¹³² Pour cette épithète, P. BALLE, « Remarques sur Harpocrate "amonien" », *BIFAO* 82, 1982, p. 75-83 ; Cl. TRAUNECKER, *Coptos*, p. 336 ; M. GABOLDE, « Amon à Coptos », dans *Autour de Coptos*, p. 125-127 ; Cl. TRAUNECKER, dans *Autour de Coptos*, p. 366-367.

¹³³ *Ibid.*, p. 375.

¹³⁴ Cl. TRAUNECKER, *Coptos*, p. 175, nr. 33.

¹³⁵ Sur la porte de Montou, Harpocrate est « fils d'Isis » (*Urk.* VIII, n° 33b).

¹³⁶ Voir également Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 75, n° 4 où Osiris est identifié à Kematef.

¹³⁷ Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 180, n° 34.

¹³⁸ Pour les fêtes décadaires à Coptos : Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 355-363.

¹³⁹ Ces paroles sont à rapprocher de celles de la double libation de la porte de Khonsou (*Porte d'Évergète*, pl. 45) et dans le papyrus Vienne 3865. Voir aussi, Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 183 (f).

¹⁴⁰ Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 288 (n° 64), 290 (u). nb 'nh est déterminé par le signe du roi coiffé de la couronne blanche. Pour Min comme dieu vivant, *ibid.*, p. 362.

¹⁴¹ Voir la représentation de la procession sur la porte de Coptos : Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 205, n° 38.

¹⁴² Le dieu Harpocrate est ainsi un ajout osirien dans le vocabulaire coptite, tout comme il l'est dans le vocabulaire amonien : Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 336. Pour la mise en parallèle d'Osiris coptite et Min coptite sur les statues-blocs, voir la statue de Padimenou (Caire JE 37415 : M. GABOLDE, « Amon à Coptos », dans *Autour de Coptos*, p. 128 ; CK 410). Sur la face droite, Min-coptite-Horus est accompagné d'Isis et de Nephthys ; sur la face gauche, Osiris gbtjw hntj hwt-nbw est suivi d'Isis. La face avant présente une scène d'offrande à la triade amonienne

Il faut toutefois remarquer que sur la porte de Coptos, la distribution des fonctions « père »/« fils » entre respectivement Osiris et Min, n'est pas dépourvue d'ambiguïté. D'une part, l'image d'Osiris le présente comme le roi et dès lors comme un dieu vivant ¹⁴³. L'étude de la porte d'Amon et de Khonsou nous apprend que l'offrande alimentaire s'insère aussi bien dans le contexte de la naissance que de la renaissance du dieu. Ainsi la scène de la porte de Coptos décrit Osiris dans ses deux fonctions : dieu vivant et dieu défunt.

Cette double fonction est reprise par Min. Min se présente comme dieu vivant, exécuter des rites funéraires pour son père. Mais les paroles du roi peuvent être interprétées de deux manières. Soit les paroles du roi sont un reflet des paroles que Min adressera à son père Osiris. Soit, comme le roi s'adresse à Min, on peut également considérer que l'appel « *hj Wsjr* » est adressé à ce dieu. Dans ce cas, il faut conclure que Min est identifié à Osiris et reçoit lui-même le culte funéraire. Min/fils exécute dès lors le rituel pour Min/père, construction théologique qui correspond à celle d'Amon ¹⁴⁴.

L'interprétation des scènes de la porte de Coptos confirme le sens donné à celle de la porte de Montou. Celle-ci rassemble en une image les deux scènes de la porte de Coptos :

Porte de Coptos		Porte de Montou
N° 33	Offrande alimentaire	Offrande alimentaire
	Osiris (père)	
	Isis	
	Harpocrate sur sema-taoui	Harpocrate sur sema-taoui
N° 34	Double libation	
	Min ithyphallique (fils)	Min ithyphallique (père)
	Isis	Isis

Mais contrairement à la porte de Coptos, Min se présente ici comme le « père », celui qui transmet la royauté à son fils Harpocrate et, via celui-ci, au pharaon.

d. Amon et Osiris dans le temple d'Opet

Si le dieu Min est absent des scènes du passage de la porte d'Amon, il est présent dans les scènes de la porte de Khonsou, mais sous la forme de Min-Amon-Rê-Kamoutef où il bénéficie du rituel de pousser les veaux ¹⁴⁵ qui permet de l'intégrer dans le rituel décadaire de Djémê. Dans cette scène, Min-Amon-Rê-Kamoutef exerce la fonction de « fils » par rapport à Aménopé, le « père » ¹⁴⁶. Cette distribution n'est pas unique à la porte de Khonsou puisqu'on la retrouve dans le sanctuaire du temple d'Opet où Min-Amon-Rê-Kamoutef, roi des dieux, est

« résidant à » (*hrj-jb*) Coptos.

¹⁴³ Il reprend ainsi la forme de l'Osiris vivant du premier registre nord de la porte d'Amon et du 2^e registre montant ouest de la porte de Khonsou (*Porte d'Évergète*, pl. 42).

¹⁴⁴ Voir les épithètes d'Aménopé dans la scène de tirer les coffrets de la porte de Khonsou (*Porte d'Évergète*, pl. 64, voir *supra*, n. 115). Pour cette construction théologique à Coptos et une possible représentation de la tombe de Min/Osiris auprès duquel se tient Min/Horus : Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 360-362. Pour Min assimilée à Osiris, *ibid.*, p. 333-335.

¹⁴⁵ *Porte d'Évergète*, pl. 44.

¹⁴⁶ C'est la raison pour laquelle Min-Amon-Rê se trouve sur la même paroi que l'Osiris vivant et Aménopé (*Porte d'Évergète*, pl. 64) sur la paroi de l'Osiris renaissant. Min-Amon-Rê-Kamoutef est encore appelé Khepri sur les parois extérieures du temple d'Opet (*Opet*, 258).

mis en parallèle avec un Amon ithyphallique, créateur des dieux, identifié à Ptah-Tatenen ¹⁴⁷.

La chambre sud du temple d'Opet contient une autre série de scènes que l'on peut rapprocher de la scène de la porte de Montou. Elle illustre les différentes formes que peut prendre le dieu fils.

Au premier registre de la paroi sud, Harsiésis est allaité par sa mère Isis ¹⁴⁸. Le couronnement du dieu fils figure au premier registre de la paroi est où Osiris offre la vie à Harsiésis, debout sur le sema-taoui. Ici encore, le sema-taoui permet de surélever le dieu fils, créant ainsi un face-à-face, cette fois entre Osiris et Harsiésis ¹⁴⁹. Tout comme sur la porte de Coptos, Osiris est figuré comme le dieu vivant, coiffé de la couronne blanche flanquée de plumes, mais sur la paroi ouest, Osiris figure comme le dieu défunt « le grand prince sur sa litière » ¹⁵⁰. Les deux aspects rappellent ainsi qu'Osiris est le dieu vivant qui a exercé la royauté, mais qui devient le dieu défunt transmettant la royauté à son fils.

Le deuxième registre reprend le même thème d'après le vocabulaire amonien. Dans les deux scènes, Amon créateur transmet le pouvoir à l'enfant Harpocrate ¹⁵¹, *ʿ3 wr tpj n Jmn*, debout sur le sema-taoui, coiffé de la couronne amonienne. Mais dans la scène gauche ¹⁵², il est le fils d'Isis et d'Osiris, tandis que dans la scène droite il est le seigneur de Thèbes et de Coptos ¹⁵³. Dans la scène gauche, Amon est accompagné de Khonsou. Celui-ci porte ses épithètes classiques en tant que membre de la triade thébaine, dont la troisième composante, la déesse Mout, figure dans la scène droite. Toutefois, sur les épithètes de Khonsou se greffe la précision qu'il est le fils aîné d'Imenrenef (*s3 wr n Jmn-rn=f*) ¹⁵⁴. En d'autres termes, Khonsou est le fils successeur (*s3 wr*) du père créateur (*Jmn-rn=f*).

En somme, ces scènes regroupent les différentes figures de fils divin : Harsiésis, Harpocrate osirien, Harpocrate amonien, Harpocrate coptite et finalement Khonsou. Chacun d'eux reçoit la royauté d'un père, qu'il soit Amon, Min ou Osiris. Tout comme sur les portes monumentales, les deux registres de la chambre sud du temple d'Opet tendent à unifier les différents vocabulaires.

¹⁴⁷ *Opet*, 154.

¹⁴⁸ *Opet*, 133-134. Isis est « la souveraine mettant au monde un souverain en son nom de Harsiesis ». La naissance est évoquée par Khnoum-potier et Meskhenet, ainsi que par le roi apportant les langes et le lait. Thot inscrit les annales, tandis que Nekhbet et Ouadjyt offrent à l'enfant la royauté.

¹⁴⁹ *Opet*, 135-136. Le fait que le face à face est construit entre Osiris et son fils et non pas entre le dieu fils et le pharaon montre que dans la salle sud du temple, le rituel concerne principalement la transmission de pouvoir divin. Inversement, cela ne fait que mieux apprécier pour la royauté humaine la signification de ce face à face de la porte de Montou, placé en parallèle avec la scène des annales. Remarquons que ce face à face n'est pas obligatoire. Dans une scène du temple de Chenhour (époque romaine), Min, précédé de son fils, reçoit de la part du roi la laitue. Bien que Harpocrate soit debout sur un sema-taoui, il ne s'élève pas à hauteur du visage du roi. Pour cette scène, voir M. MINAS-NEPPEL, M. DE MEYER, « Raising the Pole for Min in the Temple of Isis at Shanhur », *ZÄS* 140, 2013, p. 150-166. On peut également comparer avec l'inscription n° 58 du Ouadi Hammamat (Cl. TRAUNECKER, « Le panthéon du Ouadi Hammâmât (Inscription n° 58) », dans *Autour de Coptos*, p. 358).

¹⁵⁰ *Opet*, 131. Pour cette épithète, voir *supra*, n. 85.

¹⁵¹ Pour Harpocrate, voir S. SANDRI, *Har-pa-chered (Harpocrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, OLA 151, 2006. Pour les différentes formes d'Harpocrate, voir Cl. TRAUNECKER, « Lessons from the Upper Egyptian temple of el-Qal'a », dans St. Quirke (éd.), *The temple in ancient Egypt*, Londres, 1997, p. 171-175.

¹⁵² *Opet*, 142.

¹⁵³ *Opet*, 143.

¹⁵⁴ Rappelons que dans la scène des annales de la porte de Montou, Imenrenef est celui qui donne la royauté au roi (*Urk.* VIII, n° 25e). Ce dieu est aussi appelé le Ba Caché par Thot (*Urk.* VIII, n° 25b). Il s'agit donc bien de l'Amon créateur.

e. Min coptite et Osiris coptite à Karnak

Les scènes de la porte de Coptos, de la porte de Montou et du temple d'Opet démontrent qu'à un certain moment les vocabulaires osirien, amonien, hermonthite et coptite se sont rencontrés à Karnak et ont été intégrés dans la décoration des portes monumentales.

La présence de Min coptite sur la porte de Montou, à l'endroit même où la décoration remplace Ptolémée III par Ptolémée IV, nous oblige à poser la question si ce passage d'un roi à l'autre est d'une certaine manière responsable de cette apparition de Min coptite.

Nous avons argumenté ailleurs ¹⁵⁵ que la substitution de la scène du culte des ancêtres par la scène dédiée à Min coptite pourrait avoir une raison « historique ». Au lieu de figurer le culte de son père Ptolémée III et de sa mère Bérénice, Ptolémée IV aurait choisi de figurer son père divin Min coptite. Ceci lui permettait de s'identifier à Harpocrate, dieu dont il a certainement favorisé le culte. Malgré l'abandon du schéma de la porte de Khonsou et de la porte d'Amon, la scène coptite s'intègre parfaitement dans le thème du registre, en parallèle avec la scène de la rédaction des annales pour le roi vivant. D'autre part, les relations avec les scènes osiriennes du troisième registre sont évidentes ¹⁵⁶. On ne peut exclure la possibilité que la scène coptite fut prévue dès le début par Ptolémée III ; dans le cas contraire, on doit apprécier l'aptitude des prêtres de Karnak à insérer dans le schéma un changement intervenu au dernier moment.

Quelle qu'en soit la raison, il nous faut comprendre la signification de l'abandon du schéma de la porte de Khonsou, et de l'insertion de Min coptite, plutôt que celle d'une forme d'Amon ou d'Osiris. Le schéma de la porte de Khonsou, repris par la porte d'Amon, montre à quel point le contexte dans lequel sont intégrées les scènes royales est osirien. Certes, des rapports se tissent avec les scènes amoniennes des registres supérieurs dédiés à l'Ogdoade et l'Amon créateur. Toutefois, ces relations sont moins recherchées. Il s'agit plutôt d'un parallélisme d'idées où le père donne au fils la royauté qui peut être articulée selon le vocabulaire osirien ou amonien. Les scènes royales avec l'appui des scènes osiriennes tendent à une identification bien plus aboutie entre le roi et Osiris dans ses deux aspects de dieu vivant et dieu mort. De ce point de vue, une scène dédiée à l'Amon créateur en face de la scène royale de la rédaction des annales aurait été une intrusion amonienne trop forte à cette époque ¹⁵⁷.

En revanche, si Ptolémée IV avait voulu éviter une représentation du culte de ses parents défunts, une offrande à Osiris « père/dieu défunt » n'aurait été qu'une variation « mineure » par rapport à la scène dédiée au Ptolémée « père/roi défunt » du schéma de la porte de Khonsou, et aurait donc été préférable. Pourquoi avoir opté pour une scène dédiée à Min coptite ?

Une réponse facile serait de prétendre que la scène dédiée à Min permet d'intégrer le vocabulaire coptite au vocabulaire thébain, celui-ci comprenant déjà une facette amonienne et une facette osirienne. La théologie coptite qui identifie Min aussi bien à Horus (fils) qu'à Osiris (père) facilitait cette association. Tournée vers le nord, la porte reconnaît ainsi l'importance de la théologie coptite.

Toutefois, cette insertion s'accomplit dans un contexte osirien et, de fait, il faut constater que la fusion entre Min et Osiris dans la théologie coptite est plus ancienne que la fusion entre

¹⁵⁵ R. PREYS, A. DÉGREMONT, dans *D3T* 2, 2013, p. 95-109.

¹⁵⁶ Voir *infra*.

¹⁵⁷ La mise en parallèle de la théologie d'Amon et d'Osiris est évidemment plus ancienne que les portes étudiées ici. Toutefois, une étude plus approfondie pourrait démontrer que la fusion des deux dieux telle qu'elle est développée dans le temple d'Opet, n'était peut-être pas aussi manifeste avant le règne de Ptolémée VI et VIII.

Amon et Osiris ¹⁵⁸. Si l'apparition d'Osiris coptite à Coptos est un phénomène qui reste à étudier, la datation du transfert de cette forme d'Osiris à Karnak reste hautement problématique.

Il est clair que l'importance d'Osiris coptite est un phénomène assez tardif. Plusieurs hymnes à Osiris contiennent une énumération des lieux de cultes du dieu. La stèle Louvre C 286 datant du Nouvel Empire ¹⁵⁹ en est un exemple connu, mais d'autres sont plus tardifs. Ainsi, la stèle d'Amenemhet datant de la 22^e dynastie ¹⁶⁰ ou celle de Djed-Djehoutj-iouef-ânkh ¹⁶¹ omettent systématiquement la ville de Coptos ¹⁶². En revanche, dans le papyrus de Nesmin daté de l'époque macédonienne, Chou, père d'Osiris, adore son fils dans toutes ses formes. Débutant par Osiris d'Abydos, il passe ensuite à l'Osiris coptite à la tête de la Maison-de-l'Or (*gbtjwj hntj hwt-nbw*), Osiris-Sokar qui réside dans la shetyt, Osiris de Bousiris, Osiris-*mrjty* souverain de l'éternité (*hq3 dt*) ¹⁶³.

La présence d'Osiris à Coptos est certes ancienne et liée à la relation que Min entretient avec sa mère/épouse Isis et sa propre identification à Horus/Osiris. Mais cette forme d'Osiris ne porte pas encore l'épithète typique de « coptite » (*gbtjwj*) ¹⁶⁴. Un monument important tel que la cuve de Coptos datant de l'époque libyenne montre d'ailleurs qu'à Coptos, Osiris et les rites de Khoiak exécutés en son honneur sont d'origine bousirite ¹⁶⁵.

De même à Karnak, les chapelles osiriennes ¹⁶⁶ datant de la Troisième Période intermédiaire et de l'époque tardive marquent avant tout l'importance de l'Osiris abydénien ¹⁶⁷. Quand les

¹⁵⁸ Voir par exemple l'interprétation de la scène du temple d'Hibis où Min semble à la fois Horus le fils et Osiris le père (cf. *supra*, n. 144). Cl. Traunecker (*Coptos*, p. 391) va même jusqu'à se demander si les rites décadaires « si typiquement thébains » n'auraient pas une origine coptite. La théologie thébaine reliant les idées amoniennes et osiriennes autour du site de Djémê telle qu'elle est exprimée dans l'édifice de Taharqa près du lac sacré de Karnak (R.A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *The Edifice of Taharqa*, Londres, 1979 ; K. COONEY, « The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake: Ritual Function and the Role of the King », *JARCE* 37, 2000, p. 15-47) n'est qu'un premier pas qui mènera vers la théologie du temple d'Opet.

¹⁵⁹ A. MORET, « La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre », *BIFAO* 30, 1931, p. 730-732. Voir aussi le papyrus Chester Beatty VIII énumérant les différents centres osiriens (A. GARDINER, *The Chester Beatty Gift*, HPBM III, 1925, p. 72-74). Pour ce texte et son lien avec la *st-3t* d'Osiris à Karnak : L. COULON, dans Chr. Gallois, P. Grandet, L. Pantalacci (éd.) *Mélanges offerts à François Neveu*, p. 73-82.

¹⁶⁰ K. JANSEN-WINKELN, « Vier Denkmäler einer thebanischen Offiziersfamilie de 22. Dynastie », *SAK* 33, 2005, p. 127-135.

¹⁶¹ *Id.*, « Neue biographische Texte der 22/23 Dynastie », *SAK* 22, 1995, p. 177-186.

¹⁶² Voir p. ex. le papyrus d'Ânkhefen-khonsou, A. BLACKMAN, « The funerary Papyrus of Enkhefenkhonsou », *JEA* 4, 1917, p. 127. La statue thébaine de Djed-Bastet-iouef-ânkh (Caire CG 42224 = CK 652) énumère une série de divinités thébaines parmi lesquelles *Wsjr ntr 3 m 3bdw*. Voir aussi « le cérémonial de Glorification d'Osiris » qui passe outre la 5^e province ; J.-Cl. GOYON, *Le Papyrus d'Imouthès fils de Psintaès*, New York, 1999, p. 58-60 ; *id.*, « Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 », *BIFAO* 65, 1967, p. 105-107 ; *id.*, « De seize et quatorze, nombres religieux. Osiris et Isis-Hathor aux portes de la Moyenne Égypte », *BSAK* 9, 2003, p. 152-153.

¹⁶³ F. HAIKAL, *Two Hieratic Funerary Papyrus of Nesmin*, *BiAeg* 15, 1972, p. 21 et 44 (152). Voir aussi Fr.-R. HERBIN, *Books of Breathing and Related Texts, Catalogue of the Book of the Dead and other Religious Texts in the British Museum IV*, 2008, p. 127 et 131 (l. 28).

¹⁶⁴ *LGG* VII, 309b. Osiris *nb Gbtjw* (*LGG* III, 766b) est connu depuis le Nouvel Empire et *hrj-jb Gbtjw* (*LGG* V, 350c) depuis au moins la Troisième Période intermédiaire.

¹⁶⁵ J. YOYOTTE, « La cuve osirienne de Coptos », *AEPHE, sciences religieuses* 86, 1977-78, p. 163-170 ; 88, 1979-1980, p. 194-197 ; 90, 1981-1982, p. 189-192.

¹⁶⁶ Pour une liste des chapelles osiriennes : L. COULON, C. DEFERNEZ, « La Chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-Djefau à Karnak. Rapport préliminaire des fouilles et travaux 2000-2004 », *BIFAO* 104, 2004, p. 137-138.

¹⁶⁷ Pour Thèbes et Abydos, voir surtout L. COULON, « Les uræi gardiens du fétiche abydénien. Un motif osirien et sa

statues-blocs mettent en parallèle deux formes d'Osiris, elles choisissent d'une part le fétiche abydnien et d'autre part la barque de Sokar memphite ¹⁶⁸. Sous Osorkon II, le prophète d'Amon Hor en possédait deux exemplaires ¹⁶⁹. Il portait le titre de *ḥm-nṯr Wsjr p3 sr wr m W3st* qui le met directement en relation avec les rites de Khoiak ¹⁷⁰. De plus, ses statues nous apprennent qu'il était responsable de la construction d'une chapelle dédiée à Osiris-*wpj-jšd* et à Isis de la Grande Butte (*3st nt jst wrt*) située sur le territoire divin de Thèbes (*t3 nṯr n W3st*) ¹⁷¹. S'il ne peut y avoir de doute qu'à cette époque des rites osiriens étaient exécutés à Karnak, l'Osiris coptite n'en fait toutefois pas partie.

Sur les statues-blocs, la barque de Sokar est parfois accompagnée de l'épithète *Wsjr ḥntj ḥwt-nbw* qui ne deviendra l'épithète caractéristique d'Osiris coptite que plus tard ¹⁷². Il est possible que cette *ḥwt-nbw* fasse référence à Memphis ¹⁷³, bien que le titre de *ḥm-nṯr Wsjr ḥntj ḥwt-nbw* est connu à Thèbes ¹⁷⁴. Ceci pourrait suggérer un rapprochement entre le Sokar memphite et l'Osiris thébain, jeu dans lequel l'Osiris coptite ne joue pas encore de rôle.

La bibliothèque du prêtre Nesmin, source majeure pour les rites osiriens à Thèbes au début de l'époque ptolémaïque ¹⁷⁵, n'accorde aucun rôle important à Osiris coptite à Thèbes ¹⁷⁶. Non

diffusion à l'époque saïte », dans D. Devauchelle (éd.), *La XXVI^e dynastie. Continuités et ruptures*, Paris, 2011, p. 85-108 ; L. COULON, « Une stèle déposée par un grand chef libyen près de la nécropole d'Osiris à Karnak », dans Chr. Zivie-Coche, I. Guermeur (éd.), « *Parcourir l'éternité* », p. 383-385 où l'auteur propose de voir la nécropole osirienne de Karnak comme une substitution de la nécropole abydnienne. Voir également O. PERDU, « La chapelle « osirienne » J de Karnak : sa moitié occidentale et la situation à Thèbes à la fin du règne d'Osorkon II », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 101-121 ; Cl. Traunecker, « La chapelle d'Osiris « seigneur de l'éternité-neheh » à Karnak », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 155-194. Pour les chapelles osiriennes de Karnak créant une voie processionnelle imitant le paysage abydnien : A. Kucharek, « Auf der Suche nach Konstruktionen der Macht. Die Festprozession des Osiris in Karnak », dans J. Maran et al. (éd.), *Constructing Power. Architecture, Ideology and Social Practice. Konstruktion der Macht. Architektur, Ideologie und soziales Handeln, Geschichte, Forschung und Wissenschaft* 19, 2006, p. 117-133.

¹⁶⁸ Pour ce type, voir L. COULON, « Les uræi gardiens du fétiche abydnien. Un motif osirien et sa diffusion à l'époque saïte », dans D. Devauchelle (éd.), *La XXVI^e dynastie*, p. 104 ; J. LECLANT, *Enquêtes sur les sacerdoces et les sanctuaires égyptiens à l'époque dite « éthiopienne »*, BdE 17, 1954, p. 58.

¹⁶⁹ Berlin 17272 (= CK 988) et Caire CG 42226 (= CK 2). Voir aussi pour cette période, la statue de Horkhebyt (CG 42231 = CK 456) qui énumère les dieux de Thèbes dont fait partie l'Osiris abydnien, mais non pas l'Osiris coptite.

¹⁷⁰ Pour Osiris *p3 sr wr* : É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, p. 81.

¹⁷¹ Pour cette chapelle, voir R. REDFORD, « New light on Temple J at Karnak », *Or* 55, 1986, p. 1-15 ; L. COULON, « Trauerrituale im Grab des Osiris in Karnak », dans J. Assmann, F. Maciejewski, A. Michaels (éd.), *Der Abschied von den Toten*, Göttingen, 2005, p. 334-337 ; O. PERDU, dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, 101-121 ; L. COULON, « Une stèle déposée par un grand chef libyen près de la nécropole d'Osiris à Karnak », dans Chr. Zivie-Coche, I. Guermeur (éd.), « *Parcourir l'éternité* », p. 383.

¹⁷² Voir la statue de Djed-Imen-iouef-ânkh (Caire JE 37018 = CK 185). Cette statue place *Wsjr nb pt* accompagné d'Isis en parallèle avec la barque de Sokar.

¹⁷³ Pour la *ḥwt-nbw* de Memphis : J.-Cl. GOYON, *Le Papyrus du Louvre N 3279*, BdE 42, 1966, p. 34 ; J. VANDIER, « Memphis et le taureau Apis dans le Papyrus Jumilhac », dans *Mélange Mariette*, BdE 32, 1961, p. 121, n. 138 ; *id.*, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris 1961, p. 138 et n. 957, 975. Toutefois, une *ḥwt-nbw* où sont exécutés les rites osiriens est également connue à Abydos : R. ANTHES, « Die Berichte des Neferhotep und des Ichnofret über das Osirisfest in Abydos », dans *Festschrift zum 150 jährigen Bestehen des Berliner ägyptischen Museums*, Berlin, 1974, p. 33-34 ; E. FROOD, « Ritual Function and Priestly Narrative: The Stelae of the High Priest of Osiris, Nebwawy », *JEA* 89, 2003, p. 65, 67 (e).

¹⁷⁴ Voir par exemple Ânkhof-en-Khonsou I : JWIS III, p. 415.

¹⁷⁵ Pour la date de Nesmin, R. FAULKNER, « The Bremner-Rhind Papyrus: I The Songs of Isis and Nephthys », *JEA* 22, 1936, p. 121 ; pour le colophon : *ibid.* II, *JEA* 23, 1937, p. 10-11 ; F. HAIKAL, *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin I*, p. 17 ; P. BARGUET, *Le papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre*, BdE 37, 1962, p. viii.

seulement Nesmin était prêtre à Karnak et impliqué dans les rites osiriens à Thèbes, il a également laissé son nom sur la chapelle d'Osiris *wpj-jšd* qui se trouvait depuis l'époque libyenne déjà au centre des rites de Khoiak à Karnak ¹⁷⁷. Or parmi les titres de Nesmin, on trouve celui de prophète d'Osiris *wpj-jšd* mais de nouveau aucune référence à Osiris *gbtjwj*. Bien que l'énumération des formes d'Osiris ¹⁷⁸ démontre qu'à cette époque Osiris *gbtjwj hntj hwt-nbw* était bien implanté à Coptos ¹⁷⁹, elle ne constitue nullement une preuve qu'Osiris coptite faisait l'objet d'un culte à Karnak.

De la même époque date aussi la statue de Khenem-ib-Rê-men ¹⁸⁰, « prêtre-sem de *hntj hwt-nbw*, celui qui connaît le secret du travail que l'on ne connaît pas ¹⁸¹, qui soulève Sokar vers sa barque-Henou ». Ici encore Osiris coptite brille par son absence.

Dans ses recherches sur les cultes osiriens, Laurent Coulon situe l'apparition de l'Osiris coptite à Karnak au moment du passage de la 25^e à la 26^e dynastie ¹⁸². Les indications sont toutefois assez maigres. La statue MMA 35.9.1 de Tjaj-en-Waset ¹⁸³ présente sur sa face une image du fétiche d'Abydos appelé *Wsjr nb Ddw ntr ʿj nb ʿbḏw*. Le propriétaire porte clairement des titres thébains mais la statue est dédiée par son fils Padiaset qui ne porte que deux titres : *smꜣtj Wꜣst hm-ntr Wsjr gbtjwj*. Le fils ne possède donc aucun titre qui le rattache spécifiquement à Karnak et le lien entre Osiris coptite et Karnak devient dès lors assez ténu. La statue d'Iret-Her-rou ¹⁸⁴ est également dédiée par le fils Néchao à son père. Ici encore, aucun titre des deux personnages en cause n'évoque le dieu Osiris. Iret-Her-rou tient néanmoins devant lui une statue d'Osiris sur le socle duquel se trouve l'épithète *gbtjwj hntj hwt-nbw*. Or, sur un socle de statue de Néchao ¹⁸⁵, le père porte également le titre de *smꜣtj Wꜣst* ¹⁸⁶. La statue du troisième prophète d'Amon Djed-Onouris-iouef-ânkh ¹⁸⁷ porte sur sa face avant une scène du propriétaire faisant une libation et un encensement devant Osiris coptite. Il n'est pas clair pourquoi il a

¹⁷⁶ Le papyrus évoque Osiris sous son épithète typique de *pꜣ sr wr*, mais y ajoute encore toujours *m Ddw* confirmant l'influence bousirite constatée pour la cuve de Coptos (p.Londres BM EA 10209 I 39, II 6, II 23 : F. HAIKAL, *op. cit.* I, p. 30 ; II, *BiAeg* 15, p. 18-19).

¹⁷⁷ Pour Nesmin et la chapelle d'Osiris *wpj-jšd*, voir L. COULON, dans J. Assmann, F. Maciejewski, A. Michaels (éd.), *Der Abschied von den Toten*, p. 337-339.

¹⁷⁸ Voir *supra*, n. 163.

¹⁷⁹ Voir la statue de Ptolémée II, Collection de l'Institut d'Égyptologie de Strasbourg 1585 : Cl. TRAUNECKER, dans *Coptos*, p. 76 ; L. COULON, « La nécropole osirienne de Karnak sous les Ptolémées », dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), « Et maintenant ce ne sont plus que des villages... », *PapBrux* 34, 2008, p. 27 ; L. COULON, « Une trinité d'Osiris thébains sur un relief découvert à Karnak », dans *D3T* 1, 2009, p. 6, n. 10-11 ; voir aussi le fragment d'une statue naophore (statue Liverpool E. 515c) qui porte un proscynème à Osiris *gbtjwj hntj hwt-nbw* et à Min-Rê *gbtjwj* : S. SNAPE, « Three Miscellaneous Fragments in Liverpool », *JEA* 70, 1984, 146-148.

¹⁸⁰ JE 36918 = CK 136. Pour ce personnage, voir L. COULON, « Le sanctuaire de Chentayt à Karnak », dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the 21st Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists. Cairo March 2000 I*, Le Caire, 2003, p. 143 ; *id.*, dans *D3T* 1, 2009, p. 10.

¹⁸¹ *Id.*, dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the 21st Century* I, p. 143.

¹⁸² *Id.*, dans Chr. Zivie-Coche, I. Guérmeur (éd.), « Parcourir l'éternité », p. 387, n. 37. Certains de ces monuments sont aussi mentionnés par H. DE MEULENAERE, « Trois membres d'une famille sacerdotale thébaine », *CdE* 68, 1993, p. 51-53 (a).

¹⁸³ CK 276 ; *JWIS* III, p. 493.

¹⁸⁴ Walters Art Gallery 22.215 (= CK 569).

¹⁸⁵ Caire RT 18/12/28/1 (= CK 1098).

¹⁸⁶ Pour ce titre, M. WEBER, « Eine Statuette des Month-Priesters Pen-maa », dans U. Verhoeven, E. Graefe (éd.), *Religion und philosophie im alten Ägypten*, *OLA* 39, 1991, p. 344 (a).

¹⁸⁷ Caire JE 37014 (= CK 255) ; *JWIS* III, p. 507.

choisi cette forme d'Osiris puisqu'il ne porte aucun titre qui le mette en relation avec Osiris coptite¹⁸⁸. Quant à la chapelle d'Osiris Heqa-Djet, au-delà du problème de lecture du nom géographique¹⁸⁹, le proscynème n'entre pas en compte puisqu'il est dédié à Osiris *hntj jmntjw ntr ʿj m [...]* et non pas à Osiris coptite (*Wsjr gbtjwj*).

Finalement, seule la stèle d'Ânkhef-en-Mout¹⁹⁰, par la combinaison des fonctions de père divin d'Amon, prêtre *jmj-hnt* de Khonsou-pa-khered et prophète d'Osiris *gbtjwj hntj hwt-nbw*, semble suggérer la présence d'Osiris coptite sur le sol thébain. Il faut toutefois nuancer cette conclusion. D'une part, les titres reliant Ânkhef-en-Mout à Amon et à Khonsou ne contiennent aucune indication géographique. Seul le titre de prophète d'Osiris contient une référence géographique. Il n'est donc pas impossible qu'Ânkhef-en-Mout était prêtre à Coptos, d'autant plus que les cultes d'Amon et de Khonsou sont bien attestés à Coptos¹⁹¹. D'autre part, il n'est pas rare de voir à cette époque des prêtres thébains porter des titres coptites¹⁹².

Il n'est pas faux de prétendre sur la base de ces documents que Sokar « est partie intégrante des rites adressés à l'Osiris coptite »¹⁹³. Toutefois cela cache le fait qu'à Karnak les attestations de Sokar sont plus anciennes et que c'est l'Osiris coptite qui s'est greffé sur les rites osiriens existants autour de Sokar/Osiris *hntj hwt-nbw*. Les mentions fréquentes de Sokar semblent plutôt démontrer qu'avant le début de l'époque ptolémaïque, Osiris coptite ne possède pas l'importance qu'il aura postérieurement¹⁹⁴.

188 Djed-Onouris-iouef-ânkhef serait d'origine abydnienne (H. DE MEULENAERE, « Notes de prosopographie thébaine (cinquième série) », *CdE* 73, 1998, p. 255-256). On s'attendrait d'autant plus à voir apparaître une forme abydnienne d'Osiris. Est-ce que Djed-Onouris-iouef-ânkhef a choisi une forme plus proche de son lieu de travail i.e. Karnak ? On pourrait proposer cette théorie si on était certain qu'Osiris coptite était adoré à Karnak mais la statue ne peut pas le prouver.

189 Coptos selon C. JURMAN, « The Osiris Chapels of the Third Intermediate Period and the Late Period at Karnak. Some Aspects of Their Religious and Historical Significance », *Aegyptus et Pannonia* 3, 2006, p. 122-126, n. 49) ; Abydos selon K. Jansen-Winkel (JWIS II, p. 317).

190 Stèle Croydon Central Library : E. P. UPHILL, « The Stela of Ankhefenmut », *JEA* 43, 1957, p. 1-2 pl. i. Pour la date correcte (époque saïte), voir P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 15, 214 ; D. ASTON, J. TAYLOR, « The Family of Takeloth III and the "Theban" Twenty-third Dynasty », dans A. Leahy (éd.), *Libya and Egypt. c. 1300-750 BC*, Londres, 1990, p. 135-136.

191 M. GABOLDE, « Amon à Coptos », dans *Autour de Coptos*, p. 117-135.

192 Voir Cl. TRAUNECKER, « Les résidents des rives du Lac Sacré. Le cas d'Ankhefenkhonsou », *CRIPPEL* 15, 1993, p. 83-99 ; M. GABOLDE, « Osiris et Amon », dans *Coptos*, p. 110, n. 9 ; *id.*, dans *Autour de Coptos*, p. 128. Pour la 30^e dynastie : les prêtres enterrés dans la tombe d'Ânkhef-hor ; pour le matériel funéraire de la famille de Ouahibré : M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des 'Anch-Hor II*, *ÖAWDG* 7, Vienne, 1982, p. 183-220 ; voir surtout la stèle BM 8461 de Ouahibré : M. BIERBRIER, *HTBM* XI, 1987, p. 38 ; L. COULON, « Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque », dans L. Bricault, M.J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile, Egyptian gods in Hellenistic and Roman Egypt*, p. 129-130, qui mentionne aussi le cas de Nesmin dont la famille réutilisant la tombe TT 32 date du milieu du III^e siècle ; pour cette famille, voir G. SCHREIBER, « Early and Middle Ptolemaic Funerary Art at Thebes », dans Z. Hawass, T. Bacs, G. Schreiber (éd.), *Proceedings of the colloquium on Theban Archaeology at the Supreme Council of Antiquities, November 5, 2009*, Le Caire, 2011, p. 109-110.

193 L. COULON, dans *D3T* 1, 2009, p. 10.

194 Ceci n'exclut pas qu'Osiris coptite n'apparaisse plus tôt dans la documentation privée thébaine. Dans ce contexte, voir aussi la statue Caire JE 37853 (H. DE MEULENAERE, « Trois membres d'une famille sacerdotale thébaine », *CdE* 68, 1993, p. 51-53 [a]), où Osiris coptite *hntj hwt-nbw* apparaît dans le proscynème accompagné de l'Amon créateur paoutj-taoui et de Osiris-Sokar qui réside dans la Chetit. La statue daterait de la 30^e dynastie ou du tout début de l'époque ptolémaïque. Selon H. De Meulenaere, la présence d'une chapelle d'Osiris coptite à Karnak explique la présence de cette forme d'Osiris dans les proscynèmes thébains. Toutefois, l'existence d'une telle chapelle ne peut être prouvée avant l'époque ptolémaïque.

La fameuse statue d'Ahmès¹⁹⁵ est particulièrement intéressante dans cette discussion. Ahmès était actif dans le temple de Chentayt durant la fête de Khoiak à Karnak¹⁹⁶. Dans ce cadre, il arbore le titre de prophète d'Osiris. Il détient également les fonctions de prophète de *Nht-hr-hb*, témoignant ainsi du lien entre les rites osiriens et le culte royal. Il n'est toutefois pas possible de prétendre qu'Ahmès joue « un rôle de premier plan dans le culte d'Osiris coptite »¹⁹⁷. Il ne porte en effet aucun titre qui le met en relation avec cette forme d'Osiris. Vu l'importance qu'il donne à sa participation à la fabrication des figurines osiriennes, il est difficile de comprendre pourquoi il n'aurait pas mentionné sa fonction de prophète d'Osiris coptite, si cette fonction existait à Karnak à son époque¹⁹⁸. D'autre part, aucune autre fonction ne le relie à la ville de Coptos. Dans le meilleur des cas, la présence sur sa statue du proscynème à Osiris coptite *hntj hwt-nbw* reconnaît qu'à l'époque d'Ahmès, les rites osiriens thébains auxquels il participe étaient influencés par les rites coptites.

La statue d'Ahmès devient encore plus problématique quand on envisage sa datation. Le personnage est généralement mis en relation avec la porte de Khonsou dont il dit avoir conçu la décoration¹⁹⁹. Ceci daterait la statue de l'époque de Ptolémée III et IV. Toutefois, la date n'est pas unanimement acceptée, certains faisant remonter celle-ci à la 30^e dynastie²⁰⁰.

La famille d'Ânk-pa-khered, fils d'Ousirour, daté du règne de Ptolémée III²⁰¹ constitue un cas semblable. Tout comme Ahmès, Ânk-pa-khered ne porte que le titre général de *hm-ntr n Wsjr* ; rien ne semble donc le relier à la forme coptite d'Osiris²⁰². En revanche, il faut remarquer le changement dans la décoration de la statue cube d'Ânk-pa-khered. À la symétrie entre le fétiche d'Abydos et la barque de Sokar, typique de l'époque précédente, se substitue celle entre

Pour cette même époque, mais provenant de Coptos, voir aussi le proscynème du sarcophage de Nesmin, fils d'Irti-rou-Tja (Caire JE 36434). Nesmin porte parmi ses titres coptites également celui de « prophète des statues de *Nht-nb=f* » et de « prophète de *Nht-Hr-hb* » (A. ROWE, « Newly-identified Monuments in the Egyptian Museum showing the deification of the dead », *ASAE* 40, 1940, p. 12 ; pour les prophètes des statues de Nectanebo : H. DE MEULENAERE, « Les monuments du culte des rois Nectanébo », *CdE* 35, 1960, 92-107). La table d'offrandes de Irti-rou-Tja mentionne le *hwt-nbw*. Pour cette famille et ses monuments : M. GABOLDE, « Les monuments d'Irtiertja de Coptos au musée des Beaux-arts de Lyon », *BMML* 1, 2000, p. 2-11.

H. De Meulenaere (*CdE* 68, 1993, p. 51-53 [a]) signale encore deux autres monuments thébains mentionnant Osiris coptite dans des proscynèmes. Ceux-ci sont également utilisés dans l'argumentation de L. Coulon (la statue Walters Art Gallery 22.215 [*supra*, n. 184] et le siège du prêtre Ousirour [*supra*, n. 205]). Pour le troisième monument, la stèle de Shepmin (Chicago Museum of Natural History 31677), la provenance thébaine n'est pas certaine. Selon T. Allen (*Egyptian stelae in Field Museum of Natural History*, Chicago, 1936, p. 69) elle pourrait provenir de Coptos. De plus, elle date probablement de l'époque ptolémaïque et n'entre donc pas en compte pour notre discussion.

195 Caire JE 37075 (= CK 170) ; H. FAIRMAN, « A statue from the Karnak Cache », *JEA* 20, 1934, p. 1-4.

196 L. COULON, dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the 21st Century* I, p. 141-142.

197 *Id.*, « Les sièges de prêtre d'époque tardive. À propos de trois documents thébains », *RdE* 57, 2006, p. 16.

198 Voir en revanche Nesmin qui est prêtre de la forme spécifique d'Osiris-*wpj-jšd* et qui est actif dans la chapelle de cette même forme (*supra*, n. 177).

199 Ph. DERCHAIN, « Allusion, citations, intertextualité », dans M. Minas, J. Zeidler (éd.), *Aspekte spätägyptische Kultur*, *AegTrev* 7, 1994, p. 72-73 ; J. QUAEGBEUR, « À la recherche du haut clergé thébain à l'époque gréco-romaine », dans S. Vleeming (éd.), *Hundred-Gated Thebes*, Leyde, 1995, p. 146-149.

200 L. COULON, *RdE* 57, 2006, p. 16, n. 40. Je remercie Laurent Coulon de m'avoir permis de prendre connaissance des arguments que Herman De Meulenaere lui avait transmis.

201 Caire RT 4/1/21/3 (= CK 704). Pour la famille d'Ânk-pa-khered, sa datation et son lien avec le culte d'Osiris coptite à Karnak : L. COULON, dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), « Et maintenant ce ne sont plus que des villages... », p. 30-31.

202 Il n'est donc pas possible d'affirmer avec certitude qu'Ânk-pa-khered était « prêtre d'Osiris coptite » (L. COULON, *RdE* 57, 2006, p. 17, n. 42).

Aménopé de Djémê et Osiris coptite *hntj hwt-nbw*. Cette décoration illustre l'importance grandissante d'Osiris coptite et une mise en parallèle des rites amoniens et osiriens d'une manière proche de ce que l'on trouve sur les portes monumentales de la même époque²⁰³. Il n'est donc pas étonnant que ce changement décoratif intervienne au moment des règnes de Ptolémée III et IV quand l'Osiris coptite apparaît en relation avec les rites osiriens de la Grande Place à Karnak.

L'information la plus intéressante produite par la famille d'Ânk-pa-khered provient toutefois de la statue de sa fille qui souhaite explicitement que sa statue soit placée dans le temple d'Osiris *gbtjwj hntj hwt-nbw*. Elle est ainsi le premier témoignage indéniable de l'existence d'une telle chapelle à l'époque de Ptolémée III et IV²⁰⁴.

Vers la même époque²⁰⁵, le prêtre Ousirour mentionne parmi ses titres thébains Ptah-Sokar-Osiris coptite à la tête de la Maison-de-l'Or (*gbtjwj hntj hwt-nbw*)²⁰⁶. Les titres tels « celui qui ouvre la porte du caveau » et « qui parcourt avec son tour (?) »²⁰⁷ démontrent que lui aussi était actif durant l'exécution des rites osiriens²⁰⁸.

Sur le sol de Karnak, les premières preuves concrètes de la présence d'Osiris coptite datent de l'époque de Ptolémée IV, quand les catacombes osiriennes²⁰⁹ furent réaménagées. Sur le plafond des galeries, le roi et les dieux se dirigent vers Osiris coptite²¹⁰. Sur l'enceinte de l'Ipet-Sout, une image d'Osiris coptite est liée à la Grande-Place (*st-ʿjt*) qui est le nom de la nécropole osirienne de Karnak²¹¹. La datation du relief est débattue, mais il n'est pas impossible que le

²⁰³ La statue de Khenem-ib-Rê-men mentionnée plus haut (JE 36918 = CK 136) constitue probablement un stade légèrement plus ancien (début de l'époque ptolémaïque). Le proscynème à Ptah-Sokar-Osiris y est combiné avec un proscynème à Amon paoutj-taoui. Khenem-ib-Rê-men exerce des fonctions en relation avec les rites osiriens, mais toujours autour de la figure de Sokar memphite. Il ne mentionne pas encore l'Osiris coptite (voir *supra*, n. 180). La statue de Padimenou (voir *supra*, n. 142) présente le même message dans un vocabulaire coptite, mettant en parallèle Osiris coptite *hntj hwt-nbw* et Min-Horus.

²⁰⁴ Il s'agit peut-être de la chapelle qui précède l'actuelle chapelle d'Osiris coptite datée du règne de Ptolémée XII. Voir *infra*, n. 213.

²⁰⁵ Aucun indice ne permet de situer chronologiquement Ousirour, mais les arguments paléographiques suggèrent le début de l'époque ptolémaïque : L. COULON, *RdE* 57, 2006, p. 13. Pour Ousirour, voir aussi L. COULON, dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), « *Et maintenant ce ne sont plus que des villages...* », p. 29-30.

²⁰⁶ L. COULON, *op. cit.*, p. 4-5. Le titre n'est pas clair et l'auteur restitue « (prophète) d'Osiris de (?) Ptah-Sokar-Osiris coptite à la tête du Château de l'or » (p. 4 et 5 n. C).

²⁰⁷ Pour ces titres, voir L. COULON, *op. cit.*, p. 6-7. Pour l'implication d'Ousirour dans les rites osiriens et un lien possible avec les catacombes de Ptolémée IV, *ibid.*, p. 13-15.

²⁰⁸ Tout comme Ahmès, Ousirour est prophète des statues royales démontrant ici aussi le lien entre culte osirien et royal : L. COULON, *op. cit.*, p. 15.

²⁰⁹ Pour la nécropole osirienne dans la zone nord-est de Karnak et les catacombes de Ptolémée IV en particulier : L. COULON, Fr. LECLÈRE, S. MARCHAND, « "Catacombes" osiriennes de Ptolémée IV à Karnak », *Karnak* 10, 1995, p. 205-238 ; Fr. LECLÈRE, L. COULON, « La nécropole osirienne de la "Grande Place" à Karnak. Fouilles dans le secteur nord-est du temple d'Amon », dans Chr. J. Eyre (éd.), *Proceedings of the VIIIth International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995*, OLA 82, 1998, p. 649-659 ; Fr. LECLÈRE, « Fouilles dans le cimetière osirien de Karnak – travaux récents », *BSEG* 153, 2002, p. 24-44 ; *id.*, « Données nouvelles sur les inhumations de figurines osiriennes : le tombeau d'Osiris à Karnak », dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the 21st I*, p. 295-303 ; L. COULON, dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), « *Et maintenant ce ne sont plus que des villages...* », p. 17-32 ; Fr. LECLÈRE, « Le quartier de l'Osireion de Karnak. Analyse du contexte topographique », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C.*, p. 239-268.

²¹⁰ L. COULON, dans J. Assmann, F. Maciejewski, A. Michaels (éd.), *Der Abschied von den Toten*, p. 330-334.

²¹¹ Pour ce relief et les différentes datations, voir P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak, essai d'exégèse*, RAPH 21, 1968, p. 15 ; *id.*, *Le papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre*, BdE 37, 1962, p. 31-33 ; J. LECLANT, *Recherches*

relief soit contemporain de l'aménagement des catacombes sous Ptolémée IV ²¹². La chapelle d'Osiris coptite dans sa forme actuelle date de Ptolémée XII et possède des ajouts de l'époque de Tibère ²¹³.

L'insertion de Min coptite dans la décoration de la porte de Montou à l'époque de Ptolémée IV peut donc être située dans un contexte de propagation du culte d'Osiris coptite à Karnak durant les règnes de Ptolémée III et IV. Si la scène faisait partie du projet décoratif initial, il est possible que l'impulsion aurait déjà été donnée sous Ptolémée III, tandis que la construction des catacombes dédiées à Osiris coptite n'aurait été réalisée que sous Ptolémée IV. La coïncidence chronologique de la scène coptite de la porte de Montou et des catacombes osiriennes laissent toutefois la porte ouverte. La scène coptite propose non pas une identification du roi à Osiris, mais bien à Harpocrate. Or, la prédilection de Ptolémée IV pour cette divinité est bien connue ²¹⁴. Si Sérapis a sauvé son fils lors de la bataille de Raphia ²¹⁵, ce fils ne peut que s'identifier à Harpocrate. Dans la Thébaïde, c'est la triade coptite qui exprime peut-être le mieux cette identification entre roi et dieu enfant. On peut également se poser la question de l'apparition du taureau Apis entre les jambes de Ptolémée IV exécutant la course rituelle devant Osiris coptite sur le plafond des catacombes de Karnak ²¹⁶. La présence de Meret du sud rappelle une mise en scène semblable dans le Papyrus Jumilhac où Isis et Nephthys accueillent le taureau Apis dans le contexte du rituel du *hwt-nbw* memphite ²¹⁷. La combinaison de la course rituelle avec le taureau Apis n'est pas si fréquente ²¹⁸. Une scène semblable sur la porte de Khonsou ²¹⁹

sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite éthiopienne, *BdE* 36, 1965, p. 280 ; E. LANCIS, « Die ägyptischen Tempelbauten zur Zeit des Ptolemaios V. Epiphanes », *MDAIK* 42, 1986, p. 91-92 ; L. COULON, Fr. LECLÈRE, S. MARCHAND, *Karnak* 10, 1995, p. 222 et pl. XII ; L. COULON, dans *D3T* 1, 2009, p. 8-9 ; J. WINAND, M. BROZE, R. PREYS, « L'activité épigraphique belge dans le temple de Karnak », dans *Ceci n'est pas une pyramide...*, Louvain, 2012, p. 98.

- 212** Un texte ajouté postérieurement mentionne la restauration sous Ptolémée V, peut-être liée aux insurrections thébaines : voir L. COULON, Fr. LECLÈRE, S. MARCHAND, *op. cit.*, p. 222.
- 213** Sous la chapelle d'Osiris coptite se trouve une chapelle plus ancienne. Selon François Leclère, cette chapelle ne peut pas être antérieure au début de l'époque ptolémaïque et les blocs nubiens réutilisés dans la chapelle de Ptolémée XII ne peuvent appartenir à cette chapelle ancienne. Il ne mentionne aucun élément qui permette d'attribuer cette chapelle à une divinité précise. On ne peut donc pas supposer qu'elle était déjà dédiée à Osiris coptite (Fr. LECLÈRE., dans L. Coulon [éd.], *Le culte d'Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C.*, p. 253-254). Voir aussi le relief d'époque ptolémaïque, L. COULON, dans *D3T* 1, 2009, p. 1-18.
- 214** R. PREYS, A. DÉGREMONT, dans *D3T* 2, 2013, p. 100 ; pour la construction du temple d'Harpocrate à Alexandrie : L. BRICAULT, « Sarapis et Isis, Sauveurs de Ptolémée IV à Raphia », *CdE* 74, 1999, p. 336 ; Ph. BORGEAUD, Y. VOLOKHINE, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *Archiv für Religionsgeschichte* 2, 2000, p. 56-57. J. MCKENZIE, S. GIBSON, A. REYES, « Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence », *JRS* 94, 2004, p. 84, 90.
- 215** Pour les monnaies de Ptolémée IV représentant Sérapis et Isis et le lien avec la bataille de Raphia : L. BRICAULT, *CdE* 74, 1999, p. 334-343 ; Th. LANDVATTER, « The Serapis and Isis Coinage of Ptolemy IV », *AJN* 24, 2012, p. 61-90. Voir aussi M. BERGMANN, « Sarapis im 3. Jahrhundert v. Chr. », dans Gr. Weber (éd.), *Alexandria und das ptolemäische Ägypten*, Berlin, 2010, p. 125-128, qui propose le même type d'interprétation pour Ptolémée III.
- 216** L. COULON, Fr. LECLÈRE, S. MARCHAND, *Karnak* 10, 1995, p. 216 ; L. COULON, dans J. Assmann, F. Maciejewski (éd.), A. Michaels, *Der Abschied von den Toten*, p. 333, Abb. 3.
- 217** J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris 1961, p. 138 et n. 975. Pour la déesse Meret dans le contexte osirien, W. GUGLIEMI, *Die Göttin Mr.t: Entstehung und Verehrung einer Personifikation*, *ProbÄg* 7, 1991, p. 45-56.
- 218** J. VANDIER, « Memphis et le taureau Apis dans le Papyrus Jumilhac », dans *Mélange Mariette*, *BdE* 32, 1961, p. 117-123 ; C. JURMAN, « Running with Apis. The Memphite Apis Cult as a Point of Reference for Social and Religious Practice in Late Period Elite Culture », dans L. Bareš, F. Coppens, K. Smoláriková (éd.), *Egypt in Transition*, Prague, 2010, p. 224-267.

développe le même thème du rassemblement des membres d'Osiris, mais il n'a pas semblé nécessaire d'y ajouter le taureau Apis. Cette influence memphite dans la scène de Ptolémée IV pourrait bien être une évocation implicite à Sérapis ²²⁰ suggérant ainsi une identification entre le roi et Horus dont la forme de Harsîsis suit immédiatement le roi sur le plafond des catacombes.

Finalement, on peut s'étonner qu'au vu de l'engouement pour Osiris coptite durant le règne de Ptolémée IV, ce même Osiris n'apparaisse pas sur la porte d'Amon qui est postérieure à ce règne. Peut-être doit-on y voir une autre indication que le projet de la décoration de cette porte date du règne de Ptolémée III ²²¹.

B. Les scènes osiriennes

Tout comme les autres portes, la porte de Montou intègre les scènes du culte royal dans un contexte plus large de scènes osiriennes. Ces scènes sont gravées au-dessus des scènes du culte royal.

Porte de Montou

	Montant ouest				Montant est		
	côté sud		Côté nord		Côté nord		Côté sud
4 ^e reg							
3 ^e reg			Massacre de l'âne		Tissus/huile		
2 ^e reg			Offrande à Min		Annales du roi		
1 ^{er} reg							
	←				→		

Sur le montant est (**fig. 11**), Osiris apparaît comme le roi vivant, tenant les insignes de la royauté, et coiffé de la couronne blanche flanquée de plumes d'autruche ²²². Il est « le roi des dieux, le prince dans Ipet-Ouret, l'aîné dans le ventre de sa mère, le premier des cinq dieux, créé à Thèbes (*jrj m Wꜣst*), sa Porte-de-Vie (*ꜣꜣ-n-ꜣnh*), de sorte qu'il règne sur le double pays de son Château-de-Procréation » ²²³. Les thèmes de la naissance et de la royauté d'Osiris sont à nouveau fortement mêlés.

Dans la scène parallèle sur le montant ouest (**fig. 12**), le roi transperce l'âne, image du dieu

²¹⁹ *Porte d'Évergète*, pl. 33.

²²⁰ Pour Sérapis et Osiris coptite, voir la table d'offrandes Berlin 2304 : S. VLEEMING, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts in the Demotic Script Found on Various Objects Gathered from Many Publications*, *StudDem* 5, 2001, p. 233-234, mentionnée par S. PFEIFFER, « The God Serapis, His Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt », dans P. McKechnie, Ph. Guillaume (éd.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, *Mnemosyne* 300, 2008, p. 391 ; L. COULON, dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), « Et maintenant ce ne sont plus que des villages... », p. 26. Pour Osiris et Sérapis à Abydos, voir P. KOEMOTH, « À propos de la stèle d'Apollônios (Louvre N 328) : Ophois, Osiris et Sérapis en Abydos », *SAK* 29, 2001, p. 217-233. Pour Sérapis à Karnak : Cl. TRAUNECKER, dans W. Clarysse, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion The Last Thousand Years II*, *OLA* 85, 1998, p. 1225.

²²¹ Pour la problématique de la datation de la décoration de la porte d'Amon, voir R. PREYS, A. DÉGREMONT, dans *D3T* 2, 2013, p. 95-109.

²²² Les attaques contre le visage d'Osiris sont telles qu'il n'est plus possible d'affirmer avec certitude que la couronne était cernée d'un diadème d'uræi.

²²³ *Urk.* VIII, n° 24b.

Seth, de sa lance. Le bénéficiaire est Sokar-Osiris « dont la forme est secrète à Ipet-Sout » ²²⁴.

Par rapport aux portes de Khonsou et d'Amon, ces scènes présentent aussi bien des analogies que des différences. Ainsi l'image d'Osiris vivant est identique, mais Sokar remplace l'image d'Osiris défunt coiffé de la double plume ²²⁵. Le massacre de l'âne correspond bien au massacre de l'ennemi de la porte de Khonsou. En revanche, sur la porte de Montou, l'Osiris vivant se voit offrir les tissus et l'huile.

La disposition des deux formes d'Osiris correspond bien au schéma mis en place par la porte de Khonsou. La rédaction des annales pour le pharaon vivant est surmontée de la scène dédiée à l'Osiris vivant. L'offrande au dieu Min, qui remplace la scène du culte des ancêtres royaux, est dominée par l'offrande à Sokar ²²⁶. Bien que la séparation entre les deux aspects d'Osiris n'est jamais aussi tranchée et qu'un minimum de transparence est nécessaire pour connecter les deux scènes, l'auteur de la porte de Montou a opté pour un mélange plus approfondi.

Ainsi, la royauté de Sokar est fortement accentuée. Il est « le roi-*nswt* des dieux, le roi-*bjtj* des vivants, qui transmet la fonction à son successeur » ²²⁷. Cette idée est reprise par les paroles de Sokar : « Je te donne la fonction de mon fils Horus, qui est sur son trône à la tête des vivants. Tu règnes (*nswj=k*) sur le sud, tu gouvernes (*bjtj=k*) le nord et tu diriges (*jtj=k*) l'ouest et l'est » ²²⁸. Ceci correspond presque mot à mot aux paroles d'Osiris : « Je te donne la fonction de mon fils Horus, qui est sur son trône à la tête des vivants. L'Égypte (*kmt*) t'est loyale, le désert (*dšrt*) te suit, tandis que chacun loue dieu pour toi » ²²⁹. Ainsi la transmission du pouvoir est bien au centre de l'intérêt des deux scènes, chaque aspect d'Osiris transférant son pouvoir au pharaon ²³⁰.

Inversement, la nature funéraire de l'offrande à Osiris détermine qu'Osiris vivant possède également des caractéristiques du dieu défunt ²³¹. Le roi présente les tissus et les huiles « afin d'emmailloter (*nw*) ton corps. Je rassemble tes membres (*j' b h'w*) dans ta Porte-de-Vie (*sw-n- 'nh*) » ²³². Le roi déclare également : « Je pare (*hkr*) ton corps et (celui) des dieux dans Ipet-Ouret, ta Demeure-du-Lit. La joie crie dans le pays : "Il atteint le ciel, car son corps est réuni (*j' b h'w*) » ²³³ dans le Château-de-Procréation de son ka !" » ²³⁴. L'acte royal de parer (*hkr*) le dieu se répercute sur les épithètes du dieu Osiris, « paré (*hkr*) dans sa nécropole (*hrt*) dans Khenemet-ânkh comme Rê en tant qu'Atoum » ²³⁵.

²²⁴ *Urk.* VIII, n° 32b.

²²⁵ Rappelons que Sokar est le bénéficiaire du rite du halage de la barque au troisième registre de la porte de Khonsou (*Porte d'Évergète*, pl. 63).

²²⁶ Cette construction est un argument en plus pour considérer le dieu Min comme « père/dieu défunt ».

²²⁷ *Urk.* VIII, n° 32b.

²²⁸ *Urk.* VIII, n° 32f. Voir aussi les paroles du roi : « je suis ton fils Horus, justifié » (*Urk.* VIII, n° 32c).

²²⁹ *Urk.* VIII, n° 24f.

²³⁰ Dans la scène du massacre des ennemis sur la porte de Khonsou (*Porte d'Évergète*, pl. 62), le thème de la transmission du pouvoir est également présent (voir surtout les paroles d'Isis), mais moins détaillé. La première partie des paroles d'Osiris et de Sokar de la porte de Montou est prononcée par Sokar sur la porte de Khonsou (*Porte d'Évergète*, pl. 63).

²³¹ Cette constatation est également faite pour les scènes de la porte de Coptos et les scènes du temple d'Opet étudiées auparavant.

²³² *Urk.* VIII, n° 24c.

²³³ Pour *j' b h'w*, voir *supra*, n. 90.

²³⁴ *Urk.* VIII, n° 24e. Ces textes utilisent les mêmes termes géographiques, *sw-n- 'nh* et *hwt-nmjt*, que les portes d'Amon et de Khonsou.

²³⁵ *Urk.* VIII, n° 24b. Voir le papyrus Vatican 38608 où, dans le cadre des rites de Djémê, Osiris est « le premier des

Cette combinaison entre les deux aspects d'Osiris peut donner l'impression que l'auteur de la porte de Montou s'est complètement distancié du schéma mis en place par la porte de Khonsou. Rien n'est moins vrai. Tout comme l'auteur de la porte d'Amon, l'auteur de la porte de Montou a été confronté à un manque de place par rapport à la porte de Khonsou. Il a donc nécessairement dû faire certains choix. Ce choix a été de rassembler en deux scènes (l'offrande des tissus et huiles [24] et le massacre de l'âne [32]) les thèmes que la porte de Khonsou développe sur quatre scènes (offrande-*ʿbt* [42], massacre de l'ennemi [62], double libation [45], halage de la barque [63]). Le schéma suivant montre les différents composants des scènes de la porte de Montou et leur origine sur la porte de Khonsou ²³⁶ :

	Porte de Montou Offrande tissus/huile	Porte de Khonsou
Figure d'Osiris		
	Couronne blanche à plumes	[42]
	Insignes royaux	[42]
Texte du roi		
	<i>s3 mrꜣf ʿh n jtꜣf 'n wšb n qm3 dtꜣf</i> [24a]	<i>s3 mrꜣf ʿh n jtꜣf 'n wšb n mwtꜣf</i> [45]
	<i>r nw dtꜣk</i> [24c]	<i>(Wsjr) nw ntrw m sꜣf n 'nh</i> [62]
	<i>hrj-nstꜣk pw rꜣj</i> [24c]	<i>jwꜣk jmꜣj 'hꜣ hr nstꜣk</i> [45]
	<i>hkrꜣj dtꜣk</i> [24e]	<i>hꜣw-'nhw n jrj m W3st hkr</i> <i>dtꜣf m hwt-wttꜣf</i> [63]
	<i>hrw hj m t3 sprꜣf r pt jꜣb h3tꜣf m hwt-wttꜣ kꜣf</i> [24e]	<i>hrw hj m t3 jjꜣf r hrt ... jꜣb</i> <i>h3tꜣf m pr-jpt-wrt</i> [63]
Texte d'Osiris		
	<i>jtj hntj Jpt-wrt</i> [24b]	<i>jtj m Jpt-wrt</i> [42]
	<i>wr m ht n mwtꜣf nwt</i> [24b]	
	<i>jrj m W3st ... nswjꜣf t3wj hnt hwt-wttꜣf</i> [24b]	<i>nswjꜣf ntrw hrw jrj sw mwtꜣf</i> [42]
	<i>wr bnr m ht n tm3tꜣf</i> [24b]	<i>wr bnr m ht n mwtꜣf</i> [45] ²³⁷
	<i>mrj jtꜣf wbnꜣf</i> [24b]	<i>mrj jtꜣf wbnꜣf</i> [45]
	<i>djꜣj nꜣk j3wt n sꜣj Hrw hrj-nstꜣf hntj</i> <i>'nhw</i> [24f]	<i>djꜣj nꜣk j3wt n sꜣj Hrw</i> [62] <i>djꜣj nꜣk j3wt djꜣj n Hrw hrj</i> <i>nstꜣf hntj 'nhw</i> [63]
	Porte de Montou Massacre de l'âne	Porte de Khonsou
Figure du roi		
	Transperçant l'âne	Abattant ennemi [62]

cinq, ... ton corps est décoré dans ta Demeure-du-Lit » (Fr.-R. HERBIN, *RdE* 54, 2003, p. 54, 78, 98).

²³⁶ Les numéros dans la colonne de la porte de Khonsou renvoient à la publication de P. CLÈRE, *Porte d'Évergète* ; les numéros dans la colonne de la porte de Khonsou aux *Urkunden* VIII.

²³⁷ Voir également *Porte d'Évergète*, pl. 30.

	Couronne-hemhem	[62]
Figure de Sokar		
	Hiéracocéphale	[63]
	Couronne blanche à plumes	[63]
Texte du roi		
	<i>Hrw tmꜥ ' nd n jtꜥf</i> [32a]	<i>Hrw wr phtj nhj n jtꜥf</i> [62] ²³⁸
	<i>jrj hftjwꜥf m tm wn</i> [32a]	
	<i>šsp.nꜥj nꜥj m'bzj</i> [32e]	<i>šsp.nꜥj nꜥj m'bzj</i> [62]
Texte de Sokar		
	<i>ntr 'ꜥ nb štjt</i> [32b]	<i>ntr 'ꜥ hrj-jb štjt</i> [63]
	<i>nhb.tw spꜥwt n kꜥꜥf</i> [32b]	<i>sjp.tw nꜥf njwwt hws.tw nꜥf spꜥwt</i> [63]
	<i>djꜥj nꜥk tꜥwj htp hr mwꜥk</i> [32d]	
	<i>mꜥꜥ.nꜥj tnrꜥk h'ꜥj hr hꜥwjꜥk hmt</i> [24f]	<i>mꜥꜥ.nꜥj shmꜥk h'ꜥj hr hꜥwjꜥk hmt</i> [62]
	<i>djꜥj nꜥk jꜥwt n sꜥꜥj Hrw hrj-nstꜥf hntj 'nhw</i> [24f]	<i>djꜥj nꜥk jꜥwt n sꜥꜥj Hrw</i> [62] <i>djꜥj nꜥk jꜥwt djꜥj n Hrw hrj nswtꜥf hntj 'nhw</i> [63]

Les schémas montrent à quel point les deux scènes de la porte de Montou sont redevables à la porte de Khonsou, non seulement dans leur formulaire, mais surtout dans leur thématique. Une fois de plus, il faut constater que la porte de Khonsou a mis en place la « règle » à suivre.

Ceci ne signifie nullement que l'auteur de la porte de Montou n'a pas fait preuve d'originalité. Au quatrième registre, le dieu Min réapparaît sous une forme thébaine caractérisée par l'épithète *smꜥ hrjwꜥf*²³⁹. Le dieu est identifié à Horus, fils d'Isis, héritier d'Osiris, mais son épithète démontre surtout qu'il est le protecteur de son père ou, comme le montre la scène ouest, de la tombe de son père. La mise en avant du caractère brutal du mythe et des rituels osiriens est spécifique à la porte de Montou et est peut-être due à la personnalité de Montou²⁴⁰.

C. Les scènes amoniennes

Par rapport aux scènes du côté nord qui développent le thème osirien, les scènes du côté sud détaillent le rôle de Montou/Amon.

Porte de Montou

	Montant ouest
côté sud	Côté nord

	Montant est
Côté nord	Côté sud

²³⁸ Les épithètes identiques apparaissent dans la scène du massacre du serpent sur les montants sud (*Porte d'Évergète*, pl. 11).

²³⁹ Pour les prêtres de cette forme de Min, voir M. COENEN, « Horos, Prophet of Min Who Massacres His Enemies », *CdE* 74, 1999, p. 257-260. Ces scènes au nom de Ptolémée III montrent que le dieu Min, certes pas sous sa forme copte, était une partie intégrante du projet décoratif initial.

²⁴⁰ Il faut toutefois rappeler que Khonsou reprend la même fonction au quatrième registre de la porte de Khonsou (*Porte d'Évergète*, pl. 46 et 66).

4 ^e reg	Offrande à Pa-ka-aâ-our		Massacre	Massacre		Offrande à l'Ogdoad
3 ^e reg	Offrande à Aménopé		Massacre de l'âne	Tissus/huile		Offrande à Min-Amon
2 ^e reg	Offrande à Harprê		Offrande à Min	Annales du roi		Offrande à Khonsou
1 ^{er} reg						
←			→			

Au deuxième registre, deux dieux fils 'ꜥ *wr tpj n Jmn* apparaissent. Sur le montant est, Khonsou *pꜣ hrd* est le dieu qui se renouvelle (*wḥm rnpj/wḥm mswt*) : « enfant au matin, vieillard le soir, jeune homme qui se rajeunit au bon moment »²⁴¹. Cette forme amonienne de l'enfant est mise en parallèle avec la forme hermonthite : Harprê. Celui-ci est l'enfant « au côté de son père Rê en tant que Montou », « qui annonce les plans de celui qui est advenu antérieurement^{Amon} », « le protecteur de son père Rê »²⁴².

Les offrandes du troisième registre sont également dédiées à deux dieux « fils » mais illustrant d'autres caractéristiques : Min-Amon-Rê-Kamoutef et Aménopé. L'offrande de l'œil à Min-Amon-Rê-Kamoutef permet de mettre en avant le cycle solaire grâce à l'image de l'œil en tant que Naseret provenant du corps du dieu afin d'éclairer le double pays²⁴³. Cette thématique permet de juxtaposer Khonsou et Min-Amon-Rê-Kamoutef. Par sa forme d'enfant, Khonsou évoque le stade diurne du cycle solaire. Min-Amon-Rê-Kamoutef, en revanche, recevant l'œil gauche²⁴⁴ et éclairant l'obscurité²⁴⁵ décrit le stade nocturne. Khonsou et Min-Amon-Rê-Kamoutef se présentent donc comme deux faces d'une entité solaire parcourant son cycle de rajeunissement.

Harprê se distingue de Khonsou par la mention fréquente du « père », que celui-ci soit Montou, Rê ou Amon. Cette distinction est maintenue au troisième registre. Les épithètes d'Aménopé évoquent avant tout le rite décadaire (*wꜣḥ ht*) qu'il exécute pour son père défunt²⁴⁶ et pour les dieux primordiaux (*pꜣwtjw*)²⁴⁷.

La mise en parallèle de l'aspect nocturne du dieu dans l'offrande de l'œil et du culte décadaire rappelle que le dieu « fils » doit entrer dans le monde souterrain pour accéder à son « père »²⁴⁸. C'est ce qu'évoquent les épithètes d'Aménopé quand elles le caractérisent comme « celui pour qui ceux qui dorment (*i.e.* les morts) se relèvent »²⁴⁹.

Ce « père » est le dieu qui est l'objet du rituel funéraire du quatrième registre. Aménopé

²⁴¹ *Urk.* VIII, n° 29b : *ḥj m dwꜣw nhḥ m mšrw ḥwnw rnpj r tp trw*.

²⁴² *Urk.* VIII, n° 37b. Pour Harprê, voir D. BUDDE, « Harpare-pa-chered : ein ägyptisches Götterkind im Theben der Spätzeit und griechisch-römischen Epoche », dans D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (éd.), *Kindergötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit*, *OLA* 128, 2003, p. 15-110.

²⁴³ *Urk.* VIII, n° 28c.

²⁴⁴ *Urk.* VIII, n° 28e.

²⁴⁵ *Urk.* VIII, n° 28c et f.

²⁴⁶ Celui-ci apparaît sous différents noms : Noun (*Urk.* VIII, n° 36b), Irta (*Urk.* VIII, n° 36c) ou le Ba Caché (*Urk.* VIII, n° 36f).

²⁴⁷ *Urk.* VIII, n° 36b. Voir également *Urk.* VIII, n° 36f où ils sont appelés l'Ogdoad.

²⁴⁸ Le disque lunaire sur la tête de Khonsou pourrait suggérer que bien que Khonsou et Min-Amon-Rê-Kamoutef décrivent ensemble le cycle solaire complet, l'aspect nocturne est le plus important dans le contexte donné.

²⁴⁹ *Urk.* VIII, n° 36b.

l'avait déjà prédit : « j'apaise le cœur du Ba Caché avec tes offrandes ainsi que de l'Ogdoade qui est à ses côtés » ²⁵⁰. Ce sont ces deux facettes du dieu défunt qui sont distribuées sur les deux scènes du quatrième registre. À l'ouest, du même côté que Khonsou l'enfant, l'Ogdoade est encensée et reçoit la libation. Du côté est, du même côté que Harprê l'enfant, la théologie de Montou réapparaît sous la forme de Pa-ka-aâ-our ²⁵¹, « le dieu divin, venu à l'existence antérieurement, Noun, le grand, avec ses enfants » ²⁵².

Les scènes « amoniennes/hermonthite » ne sont pas dépourvues de liens avec les scènes osiriennes du côté nord. Les deux groupes de scènes évoquent évidemment le rituel funéraire exécuté par un « fils » pour un « père », mais ce sont surtout les formes que prennent ces « fils » qui rapprochent les deux groupes.

Khonsou et Harprê ont en commun avec Harpocrate l'épithète '3 *wr tpj n Jmn* ainsi que les insignes royaux qu'ils tiennent fermement dans les mains. Ensemble, ces « fils » couvrent tout le spectre de la théologie thébaine avec ses facettes osiriennes, amonienne, coptite et hermonthite ²⁵³. Mais ils rendent également évident qu'aussi bien dans les scènes osiriennes que dans les scènes amoniennes, la transmission du pouvoir entre père et fils est au centre de l'intérêt ²⁵⁴.

D. Conclusion

La porte de Montou rejoint le schéma mis en place par la porte de Khonsou combinant les scènes du culte royal avec des scènes osiriennes et des scènes amoniennes. La porte de Montou ne se limite toutefois pas à un copiage servile mais y ajoute ses propres caractéristiques. La scène de la rédaction est toujours présente et clairement mise en relation avec des scènes osiriennes qui décrivent les deux aspects d'Osiris. Toutefois, pour des raisons multiples, la scène du culte des ancêtres royaux est remplacée par une scène dédiée à Min coptite, reflétant peut-être le nouvel intérêt des Lagides pour le culte d'Osiris coptite qui apparaît au même moment dans la nécropole osirienne de Karnak. Le thème de la destruction des ennemis est clairement plus présent, vu les spécificités de Montou. Mais il est étonnant de voir cette fonction attribuée à une forme de Min plutôt qu'à Montou lui-même. Finalement, dans les scènes amoniennes, le dieu fils sous ses différents aspects amonien/osirien/hermonthite prend une place importante tandis que le rôle du dieu créateur est repris par le dieu taureau Pa-ka-aâ-our.

IV. Conclusion : Ptolémée et Osiris

La porte de Khonsou est la première porte qui met en place le schéma utilisé ultérieurement par la porte de Montou et la porte d'Amon. Deux scènes développent le thème du cycle royal à l'aide de la figure du roi régnant et du roi défunt. Le premier reçoit de la part des dieux un règne prospère. Cette idée est transmise par l'image d'une divinité associée à l'écriture rédigeant les annales en présence du roi et de la reine auxquels la divinité souhaite un règne dont la longévité équivaut à celle du dieu solaire ²⁵⁵. Parallèlement, le roi se présente devant ses parents. Sur les

²⁵⁰ *Urk.* VIII, n° 36f.

²⁵¹ Voir L. GOLDBRUNNER, *Buchis, Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*, *MRE* 11, 2004, p. 191-199.

²⁵² *Urk.* VIII, n° 27b.

²⁵³ Voir les scènes de la chambre sud du temple d'Opet.

²⁵⁴ Le don de la royauté est le plus clairement exprimé au quatrième registre (*Urk.* VIII, n° 27d et f).

²⁵⁵ *Porte d'Évergète*, pl. 43 (paroles du dieu).

portes monumentales, le manque de place est la raison pour laquelle la scène de culte se limite au couple des parents du roi régnant. D'autres exemples montrent toutefois que, si la place le permet, cette liste peut être augmentée.

Ce couple de scènes exprime la transmission de la fonction royale en termes d'action entre personnes « humaines ». Le roi régnant reçoit la royauté de ses parents qui ont mis au monde leur fils afin d'être roi ²⁵⁶. Étant décédés, les parents reçoivent un nouveau statut qui les rapproche des dieux. Ce nouveau statut n'est toutefois pas utilisé comme argument dans la transmission du pouvoir. Les parents sont en état de léguer la fonction royale au nouveau pharaon parce qu'ils étaient eux-mêmes détenteurs de la royauté. Ceci explique pourquoi les textes mettent l'accent sur l'aspect royal des deux camps, qui est de manière parfaite exprimé par des épithètes du type : « souverain qui crée le roi-*nswt* ; souveraine qui crée le roi-*bjtj* » (parents) ²⁵⁷ ou « grand, fils de grand » (fils) ²⁵⁸. Ainsi, les parents sont statutairement équivalents au fils, ce qui permettra à ce dernier, devenu parent à son tour, de faire de même pour son fils. Ainsi, le présent est connecté au passé et au futur garantissant la continuité du cycle royal.

Ceci n'exclut évidemment pas que les deux protagonistes ont également un statut divin. Le statut divin du couple régnant est principalement exprimé par l'iconographie. Tournant le dos vers le sanctuaire du temple et tenant le sceptre-ouas, ils ont déjà un pied dans le monde divin. Le statut divin que reçoit le couple défunt est plus explicite mais il est le résultat direct du culte exécuté par leur fils. Parmi les épithètes du fils, on peut lire que c'est lui « qui agrandit leur prestige dans les villes (et) les provinces, qui rend sacrées leurs images dans les temples, qui divinise leur ka parmi les dieux » ²⁵⁹. Plus étonnant encore, parmi les épithètes du couple défunt, il est explicitement décrit que leur statut divin est « créé » (*qmꜥ*) par leur fils : « ils agrandissent (*swr*) leur fils depuis qu'il a pris possession de leur fonction ; il crée (*qmꜥ*) leur majesté parmi les dieux, il rend sacrée (*ḏsr*) leur image, il rend divin (*ntrj*) leur ka parmi les dieux-gardiens (*sw-n-sn*) » ²⁶⁰. La relation entre l'acte des parents (*swr*) et les actes du fils (*qmꜥ-ḏsr-ntrj*) est difficile à préciser. Est-ce que les parents agrandissent le prestige de leur fils « car » il exécute pour eux le culte ou est-ce qu'ils le font « pour que » leur fils organise leur culte ? Il s'agit probablement d'un échange dans les deux directions : les parents donnent la royauté à leur fils pour que celui-ci exécute leur culte funéraire qui leur garantira la vie éternelle ; ils donnent la royauté à leur fils parce qu'il exécute leur culte funéraire, acte qui lui procure dès lors la légitimité. Les deux protagonistes profitent donc de l'organisation du culte des ancêtres.

Vie éternelle pour les uns et royauté légitime pour les autres, cet échange implique deux couples qui à un moment ou un autre dans ce cycle royal possédaient une nature humaine. Afin d'augmenter sa légitimité, cette construction va refléter un modèle divin. Le choix s'est tout naturellement porté sur le modèle osirien utilisé par la royauté pharaonique depuis ses débuts, mais également utilisé par les Ptolémées eux-mêmes dans leur soutien au culte de Sérapis. Les parallélismes étaient relativement faciles à établir. Osiris avait été roi d'Égypte avant de mourir et de devenir l'objet d'un culte funéraire en tant que roi des morts. Aussi bien le roi régnant que le roi défunt pouvaient dès lors être assimilés à Osiris. Dans le programme décoratif des portes

²⁵⁶ Porte d'Évergète, pl. 61 (colonne latérale du couple royal).

²⁵⁷ Porte d'Évergète, pl. 61 (colonne latérale du couple royal).

²⁵⁸ Porte d'Évergète, pl. 61 (épithètes du roi).

²⁵⁹ Porte d'Évergète, pl. 61 (colonne latérale du roi).

²⁶⁰ Porte d'Évergète, pl. 61 (colonne latérale du couple royal).

monumentales, ce but fut atteint en plaçant deux offrandes pour Osiris stratégiquement par rapport aux deux scènes du culte royal²⁶¹. Les portes monumentales ont fait des choix différents, mais dans les trois cas, la scène de la rédaction des annales pour le roi vivant est mise en relation avec la scène dédiée à l'Osiris vivant, tandis que la scène du culte des ancêtres trouve sa réponse dans une scène dédiée à l'Osiris défunt. Ainsi roi vivant et dieu vivant sont opposés au roi défunt et au dieu défunt, leurs identifications respectives venant consolider la construction idéologique royale.

En cela, les théologiens de l'époque ptolémaïque n'ont rien inventé de nouveau. Toutefois, cette construction est intégrée, plus qu'auparavant, dans les rituels osiriens qui se développent au premier millénaire à travers l'Égypte et plus particulièrement à Karnak. L'attention que les rois lagides portent aux nécropoles osiriennes tout au long de la vallée du Nil et à Karnak en particulier ne peut être dissociée du développement qu'a connu le culte dynastique imposé aux temples à l'aide de plusieurs décrets royaux. Il n'est pas impossible de surcroît que des goûts individuels, tels que celui de Ptolémée IV pour Harpocrate, soient à l'origine de certaines déviations du schéma décoratif des portes monumentales et de certains changements dans le culte même d'Osiris, mettant l'accent sur ses composantes coptes.

Le culte osirien à Karnak se centrait autour de deux lieux de culte. La Grande Place était la nécropole où étaient enterrées les figurines osiriennes fabriquées lors des rites du mois de Khoiak. Le temple d'Opet était considéré comme le lieu de naissance et de prise de pouvoir d'Osiris pendant les jours épagomènes. Ces deux périodes étaient sans aucun doute l'occasion pour ces deux sites d'entrer en action puisque naissance et renaissance d'Osiris constituaient deux facettes de la même histoire. Les scènes osiriennes des portes monumentales contiennent dès lors de claires références aux rituels exécutés lors de ces fêtes connues entre autres par des papyrus.

Les relations entre les scènes osiriennes et les scènes royales ne se limitent pas à la construction de schémas décoratifs pour les parois de temples. Elles suggèrent également des liens au niveau de l'action rituelle. En effet, de nombreux indices prouvent que le culte des statues royales faisait partie intégrante des grandes liturgies osiriennes. Le rituel de Khoiak mentionne explicitement que les statues royales résidaient dans la maison de Chentayt dont le rôle était important lors de l'exécution des rites de Khoiak²⁶². Dans le cadre thébain, de nombreux prêtres témoignent par leur titulature de la proximité entre le culte osirien et le culte des statues royales²⁶³. Cette pratique de l'époque ptolémaïque peut être retracée jusqu'à la 30^e dynastie et peut-être à la 26^e dynastie²⁶⁴. Ceci permet même de suggérer qu'à Karnak, le lieu de culte des statues royales pourrait bien se situer tout près de la nécropole osirienne²⁶⁵. Ce lien entre culte des statues royales et culte d'Osiris n'est d'ailleurs pas propre à Thèbes mais, au contraire, est

²⁶¹ Dans le cas de la porte de Khonsou, les deux scènes osiriennes et les deux scènes royales furent placées dans une relation horizontale, les quatre scènes étant situées au même registre. Sur la porte de Montou et de Khonsou, on a opté pour une relation verticale.

²⁶² É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, p. 310, 344.

²⁶³ L. COULON, *RdE* 57, 2006, p. 4, 15-16 et n. 33 ; *id.*, dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), « *Et maintenant ce ne sont plus que des villages...* », p. 27-32.

²⁶⁴ Pour les prêtres des statues royales, voir H. DE MEULENAERE, *CdE* 35, 1960, 92-107 ; *id.*, « Les desservants du culte des rois saïtes », dans D. Devauchelle (éd.), *La XXVI^e dynastie. Continuités et ruptures*, p. 127-132.

²⁶⁵ L. COULON, *RdE* 57, 2006, p. 15 ; *id.*, dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), « *Et maintenant ce ne sont plus que des villages...* », p. 30.

un phénomène qui se retrouve à travers tout le pays. On peut dès lors en conclure qu'il s'agit d'une réelle stratégie idéologique de la part des Ptolémées. Ainsi à Oxyrhynchus, les inscriptions des niches dans les catacombes osiriennes qui devaient recevoir les figurines de la fête de Khoiak, mettent en parallèle le « Pharaon Ptolémée » et le « Pharaon Osiris »²⁶⁶. Ceci rappelle la paroi ouest des catacombes osiriennes de Karnak, où une image de la tombe d'Osiris sur laquelle est planté un arbre-iched, est dominée par les cartouches du couple divin, Osiris et Isis, et du couple royal, Ptolémée IV et Arsinoé III²⁶⁷. À Coptos, les monuments d'Irty-rou-Tja mènent à des conclusions semblables²⁶⁸, tandis que les sarcophages de figurines de Ptah-Sokar-Osiris, seigneur de Ro-setaou, établissent un lien entre le culte d'Osiris et le culte dynastique des Ptolémées en inscrivant sur les sarcophages non seulement le cartouche du roi mais en énumérant également les générations successives des Ptolémées²⁶⁹.

Toutefois, dans le contexte thébain, un troisième protagoniste rejoint le jeu théologique. Il s'agit évidemment d'Amon dont la théologie de l'époque tardive s'organise également autour d'une face vivante et une face défunte du dieu. La face défunte possède plusieurs composants. Le premier est le créateur qui prend des noms tels Tatenen, Imenrenef, ou Ba Caché ; le second est l'Ogdoade, un groupe de dieux créateurs considérés comme décédés (*hptjw*) et enterrés à Djémê sur la rive ouest de Thèbes. À cet endroit, le culte funéraire est organisé par la face vivante d'Amon de Karnak également appelé Aménopé, mais dont la fonction peut aussi être assurée par Khonsou.

Dès le début, Osiris est intégré à Djémê qui devient également son tombeau²⁷⁰. Les rites décadaires sont associés aussi bien à Amon qu'à Osiris, non seulement à Thèbes mais, par exemple, aussi à Coptos, Bigeh et en d'autres lieux de culte osirien. Ces liens sont clairement présents dans la décoration des portes de Karnak. Disposant de plus d'espace, la porte de Khonsou construit un registre combinant des scènes dédiées à l'Osiris défunt et à l'Amon sous ses deux aspects. Ce registre « mixte » introduit les registres supérieurs dont le thème est plus proprement amonien et où apparaissent les scènes dédiées à l'Ogdoade. Aussi bien la porte d'Amon que la porte de Montou suivront cet exemple de manière plus ou moins développée. Ici encore, les titulatures de prêtres sont la preuve que le culte osirien de Karnak et le culte de Djémê sont souvent orchestrés par les mêmes personnes, qui détiennent également des fonctions relatives aux statues royales²⁷¹.

²⁶⁶ L. COULON, « Les inscriptions des catacombes osiriennes d'Oxyrhynchus. Témoignage du culte d'Osiris sous les règnes de Ptolémée VI et Ptolémée VIII », dans A. Jördens, J. Quack (éd.), *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios VI. bis VIII.*, Wiesbaden, 2011, p. 83.

²⁶⁷ Pour cette image : Fr. LECLÈRE, L. COULON, dans Chr. J. Eyre (éd.), *Proceedings of the VIIth International Congress of Egyptologists*, p. 656-666 ; *id.*, dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), « Et maintenant ce ne sont plus que des villages... », p. 23-24.

²⁶⁸ M. GABOLDE, *BMLL* 1, 2000, p. 2-11.

²⁶⁹ M. MINAS, « Die ptolemäischen Sokar-Osiris-Mumien. Neue Erkenntnisse zum ägyptischen Dynastiekult der Ptolemäer », *MDAIK* 62, 2006, p. 197-213. Pour ces listes d'ancêtres, voir M. MINAS-NERPEL, *Die hieroglyphischen Ahnenreihen der ptolemäischen Könige: ein Vergleich mit den Titeln der eponymen Priester in den demotischen und griechischen Papyri*, *AegTrev* 9, 2000.

²⁷⁰ Pour la relation entre Djémê et la nécropole osirienne de Karnak : M. GABOLDE, « L'inondation sous les pieds d'Amon », *BIFAO* 95, 1995, 248-249. Les deux tombes sont surmontées d'un arbre-iched ; Fr. LECLÈRE, L. COULON, dans Chr. J. Eyre (éd.), *Proceedings of the VIIth International Congress of Egyptologists*, p. 649-656, n. 9.

²⁷¹ Voir entre autres Cl. TRAUNECKER, dans W. Clarysse, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion The Last Thousand Years* II, p. 1222-1229.

La décoration des portes de Karnak accentue plus fortement les liens du culte royal avec le culte osirien qu'avec le culte amonien de Djémê. Plusieurs arguments peuvent expliquer ce choix. Tant le culte d'Amon que celui d'Osiris sont répandus à travers le pays entier, mais le culte d'Osiris présente une plus grande cohésion nationale grâce aux rites de Khoiak. De plus, le rôle crucial joué par Isis permet de faire le lien avec les reines dont l'importance ne fait que grandir depuis la divinisation d'Arsinoé II. En revanche, le principe féminin est moins présent dans la théologie d'Amon²⁷² et par conséquent le parallélisme entre le couple royal et le couple divin est plus difficile à définir.

Ceci ne signifie toutefois pas que le dieu Amon devient superflu, bien au contraire. Osiris peut certes fonctionner comme roi et donc être le référent du pharaon, mais il n'est jamais le créateur de la royauté. Les épithètes d'Osiris ne cachent pas que lui-même a reçu la royauté de son père Geb. C'est une raison de plus pour laquelle le parallélisme entre royauté terrestre et royauté osirienne coule de source. Tout comme le pharaon, Osiris reçoit la royauté d'un père (Geb) qui est statutairement identique ; il transmet la royauté à son fils (Horus) qui devient ainsi statutairement identique. C'est la raison pour laquelle le culte d'Osiris d'Opet mettant en valeur la naissance et la royauté d'Osiris est aussi important que le culte d'Osiris dans la Grande-Place garantissant la renaissance du dieu. Mais en dernière instance, la royauté tire son origine du créateur. Cette caractéristique de créateur qui manque à Osiris, Amon la possède clairement. Dans la théologie tardive, il recevra le nom de Tatenen, créateur de l'Ogdoad, surtout connu sous la forme de *jrj-t3w* « celui qui crée le souffle ». La scène de la rédaction des annales sur la porte de Montou le définit clairement : Thot écrit les annales sur ordre de *jrj-t3w*. Ainsi, la relation entre le pharaon et Amon est différente de celle que le pharaon entretient avec Osiris. Entre les deux derniers s'établit un rapport d'analogie. Entre Amon et le pharaon, le rapport est hiérarchique. Pharaon ne s'identifie pas à Amon, il est son fils. En tant que tel, il reprend le devoir d'Amon le « fils », se dirigeant vers Djémê pour exécuter le rituel pour Amon le « père », mais il ne s'agit pas, dans ce cas, d'assimiler le roi et le dieu. La relation se détermine plus en terme d'« image » (*tjt dsrt, snn, šsp-ḥnḥ*).

Cette différence entre les visions osirienne et amonienne est peut-être à l'origine de l'absence des scènes du culte royal sur la porte monumentale du pylône de Médinet Habou. La décoration de cette porte témoigne néanmoins de la synergie entre les vocabulaires amonien, osirien et hermonthite²⁷³. Est-ce que le culte royal était moins important dans le rituel de Djémê ? Les prêtres impliqués dans l'exécution des rites de Djémê sont pourtant rattachés au culte des statues royales.

La porte de Djémê n'a donc pas repris le schéma mis en place par la porte de Montou. Ceci nous permet de rapidement évoquer les attestations du schéma hors de Karnak, bien que le sujet ne puisse être approfondi dans cette étude. Malheureusement, la porte de Mout à Karnak décorée sous Ptolémée II n'offre pas de matériel de comparaison. Toutefois, une porte de Médamoud datée du règne de ce même roi nous livre des informations intéressantes²⁷⁴. Sur l'embrasement gauche, Ptolémée II est soumis à des rites que l'on peut comparer aux représentations plus an-

²⁷² Elle est développée au registre supérieur de la porte de Khonsou, mais elle est absente des portes de Montou et d'Amon.

²⁷³ Pour cette porte voir dans ce volume la contribution de Chr. Zivie-Coche.

²⁷⁴ Ch. SAMBIN, J.-Fr. CARLOTTI, « Une porte de fête-sed de Ptolémée II remployée dans le temple de Montou à Médamoud », *BIFAO* 95, 1995, p. 383-457.

ciennes de la fête-sed. Toutefois, certains détails incitent à identifier Ptolémée II à Osiris ²⁷⁵. Ainsi, au premier registre, le roi exécute le rituel de la course royale en compagnie de l'Apis. Il est accueilli par la déesse Meret. Malheureusement, seules les jambes du roi de la scène suivante sont conservées. Il n'est donc pas possible d'identifier le dieu en faveur duquel le roi exécute les rites. Toutefois, à partir du registre suivant, c'est le roi qui est l'objet du rite exécuté par les prêtres. La mention des dieux de Djémê ne laisse aucun doute quant à la relation entre les rites du temple de Médamoud et ceux de Djémê ²⁷⁶. Déjà sous Ptolémée II, le vocabulaire hermonthite se rattache aux vocabulaires amonien et osirien. Or le vocabulaire osirien est avant tout illustré par les scènes de heb-sed en faveur de Ptolémée II.

Les textes des montants de la porte offrent une version d'un décret autrement connu par les papyrus de Nesmin dont nous avons vu l'implication dans les rituels osiriens de Karnak. Or, une des scènes du jubilé mentionne le décret qui sert à rendre le roi prospère (*swḏj*) et en bonne santé (*snb*) ²⁷⁷. Ces deux termes nous ramènent directement à la fonction d'Isis telle qu'elle est décrite dans les scènes dédiées à l'Osiris défunt aussi bien sur la porte d'Amon que sur la porte de Khonsou ²⁷⁸. Ainsi, la porte de Médamoud prouve que Ptolémée II avait déjà mis en place l'intégration des rites royaux et osiriens. Si l'identification de la reine Arsinoé sur la porte avec Arsinoé I est acceptée, la conception de ce décor est antérieure à l'évolution que connaîtra le culte royal suite à la divinisation d'Arsinoé II. À ce moment, le schéma de la porte de Khonsou n'a donc pas encore été mis au point et sa création doit sans aucun doute être attribuée au règne de Ptolémée III. L'intégration des scènes du culte royal dans un contexte plus large, osirien, est toutefois la continuation de ce qui avait déjà été établi sous Ptolémée II.

L'absence du schéma décoratif de Ptolémée III sur la porte de Médinet Habou ne signifie nullement que le schéma avait été abandonné. Il est en effet attesté pour le règne de Ptolémée X sur la porte monumentale d'Haroéris à Qous ²⁷⁹. Au deuxième registre du passage intérieur, quatre scènes sont disposées de telle manière à former deux couples. La scène la mieux conservée ne laisse aucun doute qu'il s'agit de la scène de l'offrande de l'épée de la victoire au roi accompagné d'une reine ²⁸⁰. La scène n'est toutefois pas rattachée à une scène du culte des ancêtres royaux mais à une scène du halage de la barque de Sokar ²⁸¹. Au même registre, mais sur les montants ouest de la porte, le massacre des ennemis est exécuté pour un dieu non identifiable. La comparaison avec la porte de Khonsou suggère toutefois qu'il s'agit d'Osiris. La scène parallèle ne conserve que peu d'éléments permettant l'identification aussi bien de l'of-

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 430-436. Voir aussi les éléments de décor du temple de Behbeit el-Hagar qui évoquent également une mise en parallèle du roi avec le dieu Osiris, *ibid.*, p. 415-416.

²⁷⁶ Voir aussi Ch. SAMBIN, « Les portes de Médamoud du Musée de Lyon », *BIFAO* 91, 1992, p. 147-184 ; *ead.*, dans ce volume.

²⁷⁷ Ch. SAMBIN, J.-Fr. CARLOTTI, *BIFAO* 95, 1995, p. 416.

²⁷⁸ Voir *supra*, n. 20 et 82.

²⁷⁹ Pour cette porte, voir A. KAMAL, « Le pylône de Qous », *ASAE* 3, 1902, p. 215-235. Je remercie Anaïs Tillier d'avoir mis à ma disposition ses dessins du registre en question provenant de son doctorat *Le dieu Haroéris* (Université Paul-Valéry, Montpellier 3, 2012). Elle prépare une monographie sur Qous qui reprendra l'étude de la porte du temple.

²⁸⁰ Pour une interprétation de l'iconographie de cette scène et ses différences par rapport au schéma de la porte de Khonsou, voir R. PREYS, « Roi vivant et roi ancêtre. Iconographie et idéologie royale sous les Ptolémées », dans Chr. Zivie-Coche (éd.), *Offrandes, rites et rituels dans les temples d'époque ptolémaïque et romaine*, *CENiM* 10, 2015, p. 149-184.

²⁸¹ La scène est mal conservée. Toutefois, le meuble sur lequel repose la barque, ainsi que le traineau sont clairement visibles. Dans la colonne latérale, le nom de Sokar-Osiris est encore lisible.

frande que des divinités. Les paroles du roi évoquant le parfum respiré par le dieu permettent de suggérer un parallèle avec l'offrande de l'onguent et des tissus à Osiris sur la porte de Montou. La divinité serait dès lors Osiris ²⁸². Malgré l'état des scènes, on peut donc proposer que le décor de la porte de Qous serait un lointain descendant du schéma instauré par la porte de Khonsou à Karnak ²⁸³.

La comparaison entre les portes de Karnak et celle de Qous démontre clairement que le schéma de la porte de Khonsou n'est pas une donnée purement thébaine, mais qu'il peut s'adapter à d'autres contextes théologiques. Il dépasse ainsi le niveau régional pour devenir un élément unificateur au niveau de la décoration de temples, tout comme la fête de Khoiak l'est au niveau de l'action rituelle. Le schéma de Ptolémée III crée ainsi non seulement un lien entre le roi et sa lignée dynastique mais, en outre, il met en place un système d'identification avec Osiris qui deviendra la norme pour toute la dynastie à travers toute l'Égypte.

²⁸² Il y aurait la place pour une deuxième divinité mais celle-ci a complètement disparu.

²⁸³ Une scène de la rédaction des annales est présente sur la porte d'Auguste et de Tibère à Médamoud (D. VALBELLE, « La porte de Tibère dans le complexe religieux de Médamoud », dans *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron I*, *BdE* 81, 1979, p. 82-83 ; pour la datation des scènes, J.-Cl. GRENIER, *Les Titulatures des empereurs romains dans les documents en langue égyptienne*, *PapBrux* 22, 1989, p. 10 [2] et p. 12, n. g). Elle ne conserve toutefois que les pieds du roi et la couronne du dieu Thot. Les pieds chaussés de sandales et le manteau à franges ne laissent aucun doute quant à l'identification de la scène. La datation est toutefois déroutante, car si le schéma de la porte de Khonsou est repris, l'empereur devrait être accompagné d'une reine, ce qui n'est attesté qu'une seule fois dans la scène de Septime Sévère à Esna (*Esna* VI, n° 496). Voir toutefois pour Auguste : E. WINTER, « Octavian/Augustus als Soter, Euergetes und Epiphanes: Die Datierung des Kalabscha-Tores », *ZÄS* 130, 2003, p. 208-209. La porte d'Auguste et de Tibère est en cours de publication par Dominique Valbelle. Je la remercie vivement ici de m'avoir donné accès aux dessins et aux photographies de la scène en question.



Fig. 1. Porte d'Amon : offrande-*ḥbt* à Osiris (tableau nord) © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.



Fig. 2. Porte d'Amon : offrande-*ḥbt* à Osiris (tableau sud) © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.



Fig. 3. Porte d'Amon : scène de la rédaction des annales (tableau nord) © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.



Fig. 4. Porte d'Amon : le culte des ancêtres (tableau sud) © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.

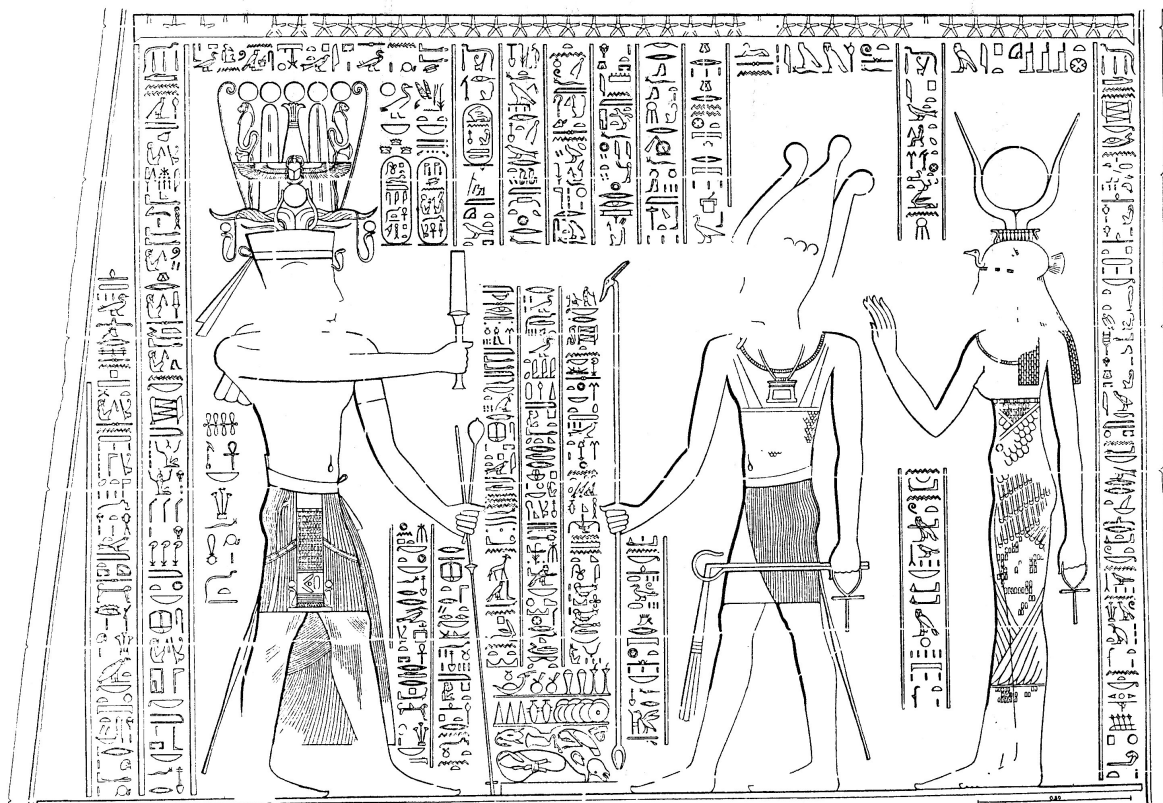


Fig. 5. Porte de Khonsou : offrande-ʿsbt à Osiris, d'après P. CLÈRE, *La Porte d'Évergète à Karnak*, pl. 42.

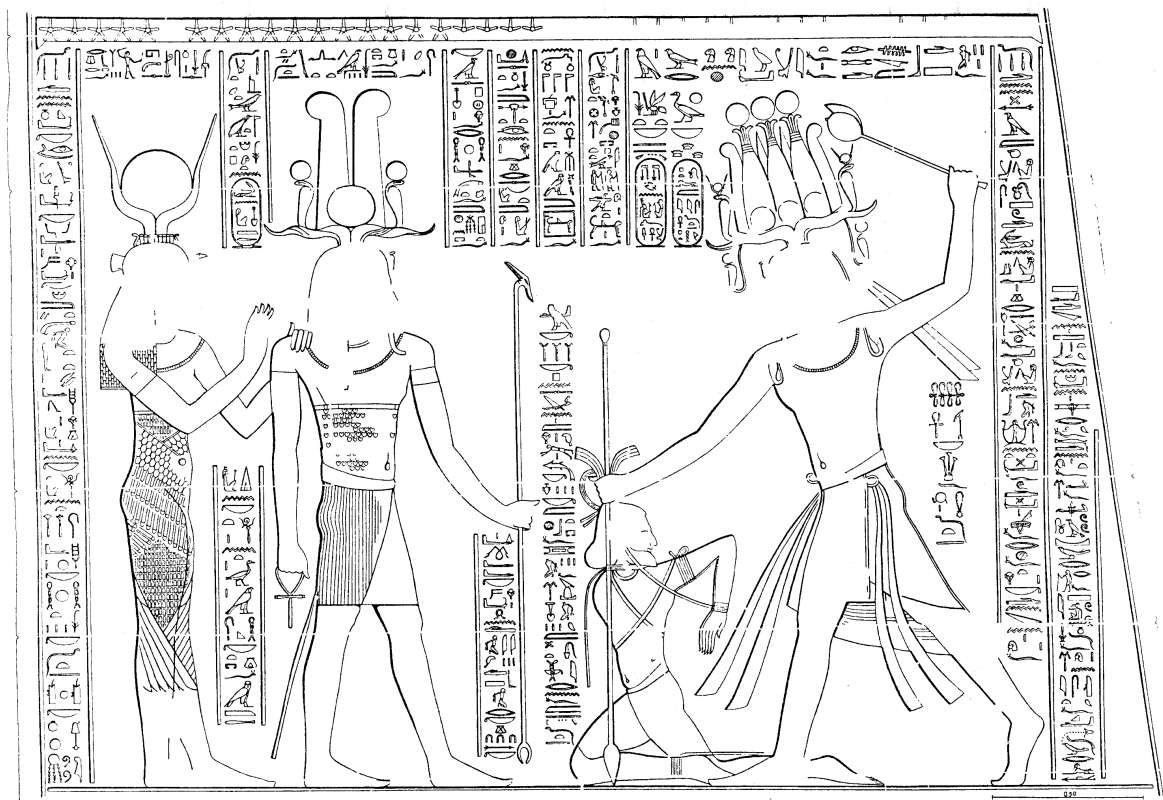


Fig. 6. Porte de Khonsou : massacre des ennemis pour Osiris, d'après P. CLÈRE, *La Porte d'Évergète à Karnak*, pl. 62.

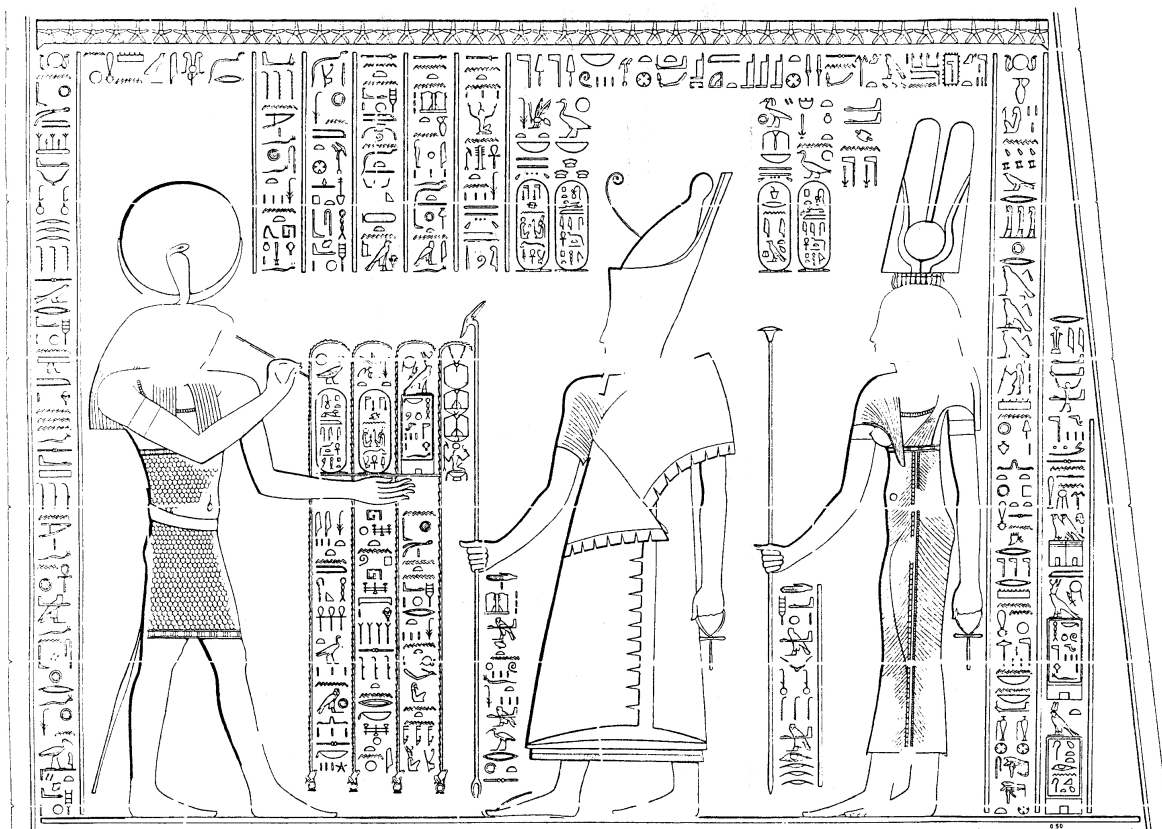


Fig. 7. Porte de Khonsou : scène de la rédaction des annales, d'après P. CLÈRE, *La Porte d'Évergète à Karnak*, pl. 43.

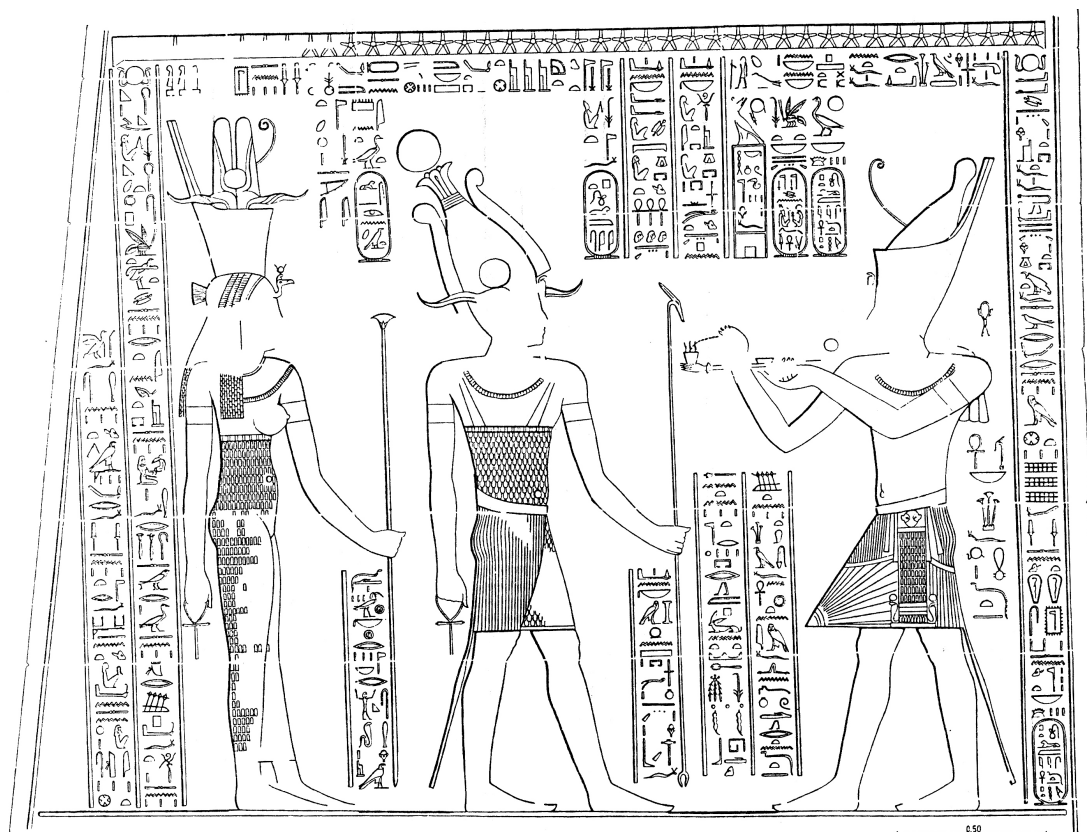


Fig. 8. Porte de Khonsou : le culte des ancêtres, d'après P. CLÈRE, *La Porte d'Évergète à Karnak*, pl. 61.

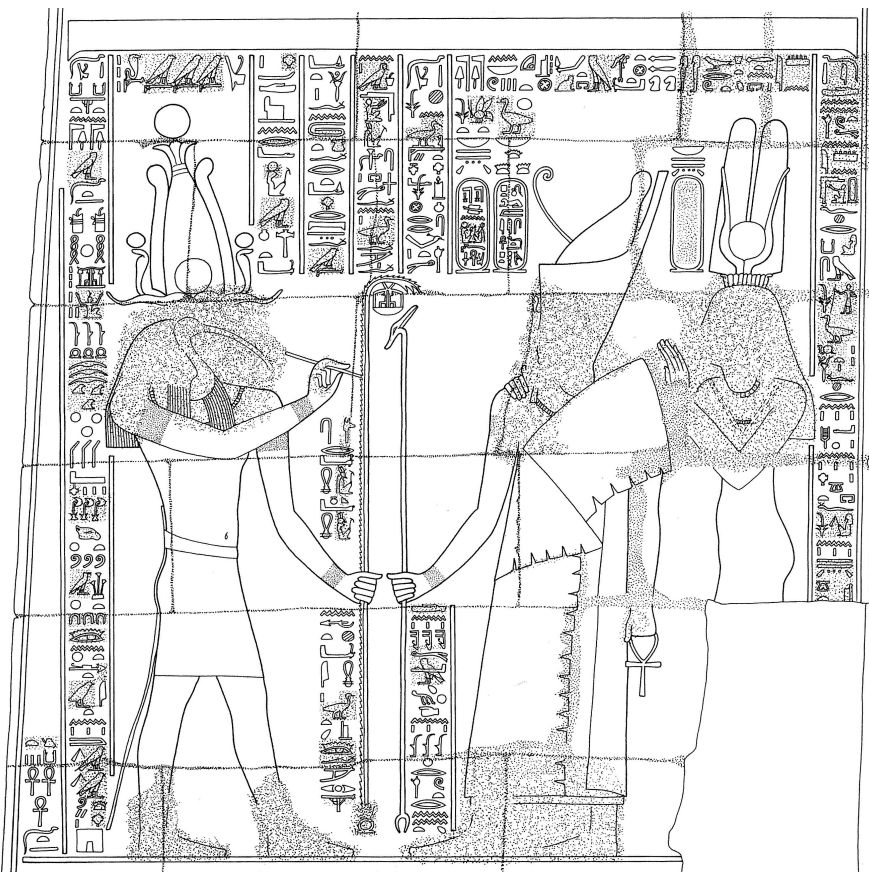


Fig. 9. Porte de Montou : scène de la rédaction des annales, d'après S. AUFRÈRE, *Le Propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, n° 13a.

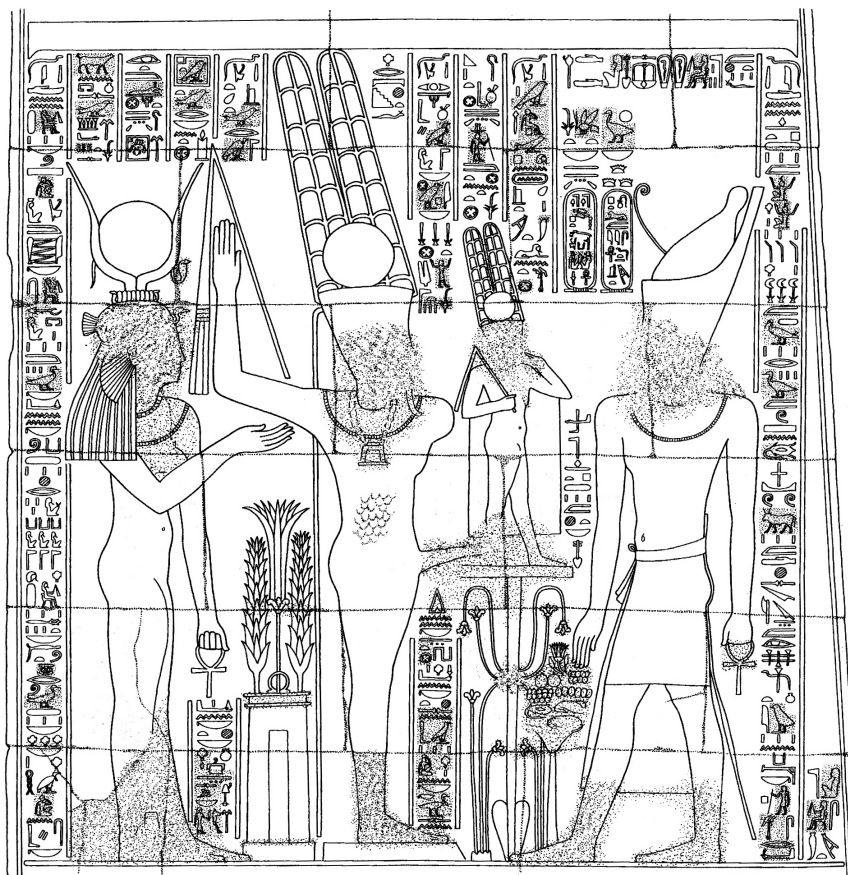


Fig. 10. Porte de Montou : offrande alimentaire à la triade coptite, d'après S. AUFRÈRE, *Le Propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, n° 13b.

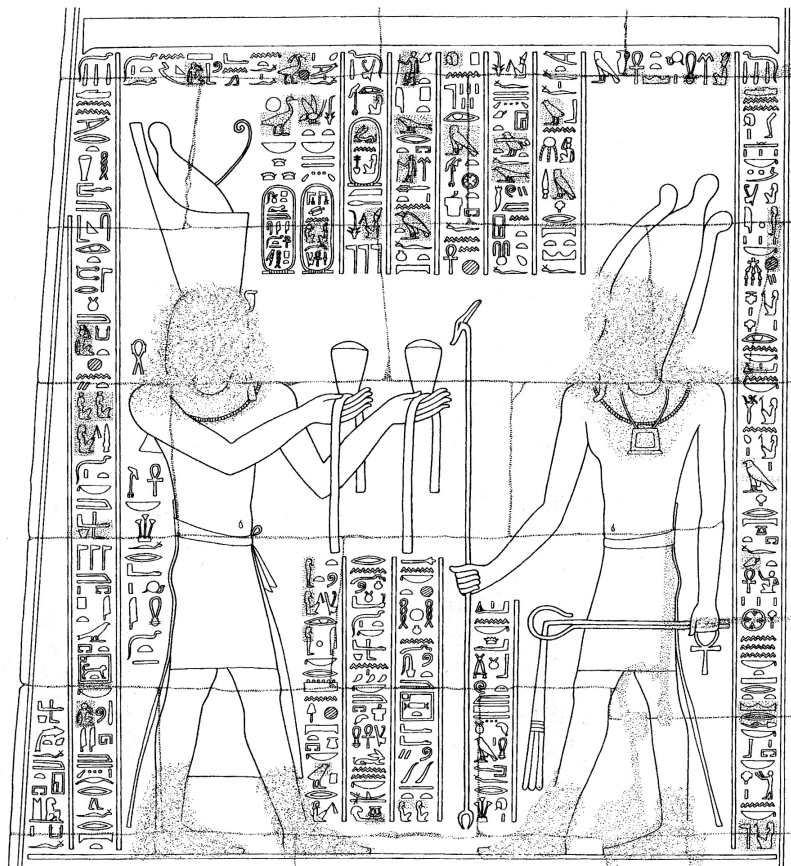


Fig. 11. Porte de Montou : offrande des onguents et des tissus à Osiris, d'après S. AUFRÈRE, *Le Propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, n° 14a.

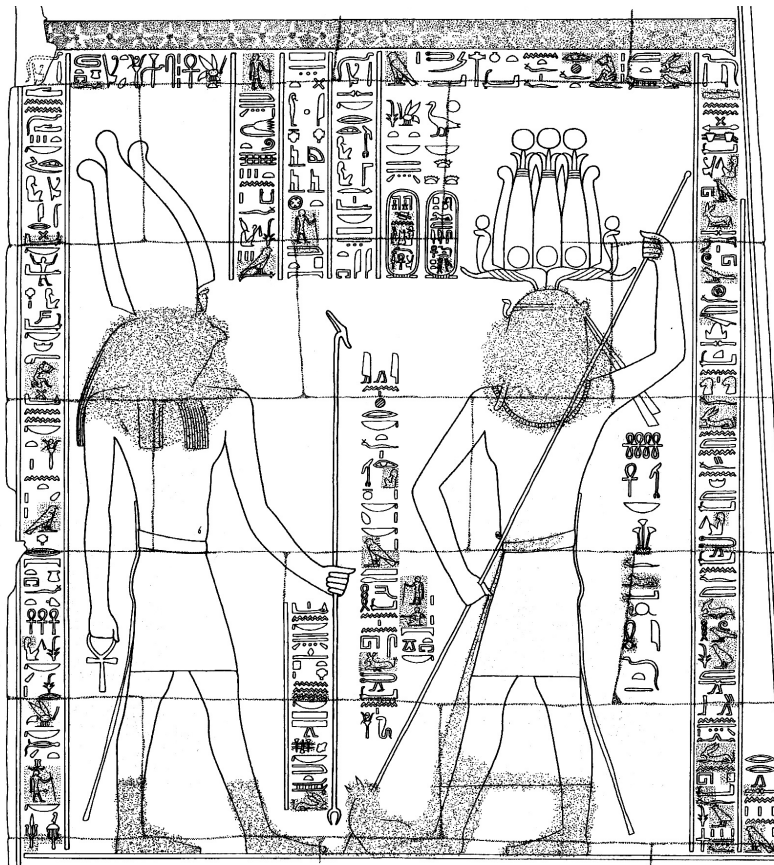


Fig. 12. Porte de Montou : massacre de l'âne pour Sokar, d'après S. AUFRÈRE, *Le Propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, n° 14b.

ABSTRACTS AND KEYWORDS

Didier DEVAUCHELLE, “ Quelques graffites démotiques sur le quai de Médamoud”, pp. 1-5.

Publication of four Demotic graffiti (end of the Ptolemaic period) inscribed on the quay in front of the temple of Medamud, associated with drawings of feet and bulls. Brief overview of the history of these documents.

Keywords: Medamud; demotic graffiti; bull; Djeme.

Silvia EINAUDI, “Le papyrus de Pasenedjemibnakht (Louvre E 11078) : un Livre des Morts de tradition thébaine à Akhmîm”, pp. 7-27

The Book of the Dead of the stolist of Min Pasenedjemibnakht is a 19.44 m. long papyrus kept in the Louvre Museum (Louvre E 11078). It contains 153 spells in retrograde writing, illustrated with vignettes. The spells are arranged according to the “Saite recension”, with just some omissions or inversions in the canonical order of chapters. This papyrus dates to the Ptolemaic Period, very likely between the end of the 3rd and the beginning of the 2nd century BC. Regarding provenance, prosopographical data about its owner and his family suggest it comes from Akhmim, even though it follows the Theban Book of the Dead tradition. In fact, some stylistic, iconographic, and textual elements clearly show that one or more Theban master copies have been use for its redaction.

Keywords: Book of the Dead; Saite recension; Pasenedjemibnakht; Akhmim; Ptolemaic Period.

Jean-Claude GOYON, “Thèbes, Khonsou, Thot et la monarchie pharaonique après la III^e Période de transition. Fête de Thot du 19 du premier mois de l’année et rites de confirmation du pouvoir royal à Karnak, Edfou et Philae (II)”, pp. 29-89.

Second part of a study on the specifically Theban ritual devoted to the Confirmation of Royal Power for Thoth-Khonsu, containing the final four episodes (V/2-VIII; Part I is in D3T 2, *CENiM* 8, 2013, p. 33-93). Analysis of the collected documents show that the liturgy celebrated in the Ptolemaic temples found

Its sources derived from an old Heliopolitan tradition which made Thoth-Lunus the first heir of the royal power of Re, as well as the universal model of kingship. This previously unknown theological idea could be the origin of royal names of pharaohs at the beginning of the New Kingdom and later in the Libyan Period.

Keywords: festival of Thoth 19; Confirmation of royal Power; Khonsu-Thoth, Horus; Karnak Gate of Euergetes; Philae; Edfu; ceremonial unction and running of bulls; procession of the animal symbols of Thoth-Khonsu heir of Re.

David KLOTZ, “The Sorrows of Young Nesmin: The Early Demise of a Theban Priest”, pp. 91-139.

New edition of two cuboid statues belonging to Nesmin, a young Ptolemaic Priest from Thebes. Although both objects were published decades ago, many transcription errors in the modern editions rendered the inscriptions nearly illegible. Collation with new photographs enables substantial corrections, resulting in continuous texts, practically free of errors.

Most importantly, the new translations demonstrate something previous editors had overlooked: Nesmin had died prematurely, so that his parents, represented on his statues, buried him and commissioned his posthumous private statues. By comparing these monuments with another statue of Nesmin from the Karnak Cachette – previously unpublished – one can establish a relative chronology for

his private statuary. The striding, tonsured effigy (JE 38025) captured Nesmin while still an aspiring young priest, whereas his gloomier, idealizing cuboid statues (WAM 22.183, Linköping 102) place him among the blessed dead of Thebes.

Keywords: Baltimore, Walters Art Museum 22.183; Linköping, Östergötlands Museum 102; Cairo, JE 38025; Luxor temple; Osiris in Luxor temple; Ogdoad; Amenope; Amenope-*pꜣ-dr*; Sobek in the Isheru; autobiography; Ptolemaic Period; funerary lament; cuboid statues.

Elena PISCHIKOVA, “Tombs of Karakhamun (TT 223) and Karabasken (TT 391) as Part of the Theban Sacred Landscape in the Kushite Period”, pp. 141-157.

The early Kushite tombs of Karabasken (TT 391) and Karakhamun (TT 223) were rediscovered by the South Asasif Conservation Project in 2006. Karabasken and Karakhamun are the personalities behind the Kushite revival of monumental decorated tombs in the Theban necropolis. Their architecture and decoration creates a multi-layered temple tomb space which reflects, summarizes, and re-interprets numerous references to earlier monuments. Recent discoveries in the open courts of the tombs allow further exploration of a possible connection between Old Kingdom pyramid temples and Kushite-Saite elite temple-tombs. The choice of location in the South Asasif necropolis reflects the Kushite vision of the Theban sacred landscape. Reconnecting with the distant past and re-modelling the sacred landscape as inherited after the New Kingdom and the Libyan period, the Kushites emphasized and strengthened the connection between Theban tomb and temple complexes based on theological concepts and ritual practices, celebrating regular festivals and participating in festival processions such as the Festival of the Valley and the Procession of Amun of Opet. The personal impact of Kushite and Saite high officials on the Theban sacred landscape and funerary monuments of the time was of great importance. One of the most characteristic features of an elite tomb of this period is the individualization of the tomb's decoration and concept. Every elite tomb from the early Kushite Period appears to become a multi-layered structure that combines features of private and royal tombs as well as temple structures in a unique, creative way and may be seen as a private temple.

Keywords: Kushite Renaissance, Theban tomb, Temple tomb, Sacred landscape, Karabasken, Karakhamun, South Asasif, North Asasif

René PREYS, “La royauté lagide et le culte d’Osiris d’après les portes monumentales de Karnak”, pp. 159-215.

The organization of the dynastic cult was of great importance to the Ptolemies. At Karnak, three monumental gates giving access respectively to the temples of Amun, Chonsu and Montu, are decorated with scenes referring to the cult of both the living and the deceased kings. The study of the gates shows that these scenes meet a well-established pattern, each gate repeating the basic ideas but varying the ways of expressing them. The scene dedicated to the living king is put in parallel with the scene of the cult of the ancestors. But these scenes are integrated into a broader framework, identifying the king with the god Osiris and introducing the kingship as a gift of the creator Amun. In this way, the royal cult is incorporated in the Osirian liturgies of the temple of Opet and the osirian necropolis at Karnak but also in the liturgies of Djeme. While the papyri and the titles of the priests illustrate the practice of the rituals in favour of Osiris and Amun, the decoration of the gates offers us the theological theory.

Keywords: Ptolemy; Karnak; Chonsu Gate; Montu Gate; Amun Gate/Second Pylon Gate; Amun; Osiris; Ogdoad; dynastic cult; ancestor cult; Djeme; Khoiak; Opet temple.

Isabelle RÉGEN, “Le faucon, *rth-q3b.t* et le lever du soleil. Trois extraits inédits du Livre de Nout dans l’Assasif (TT 34, TT 33, TT 279)”, pp. 217-246.

Three unpublished versions of the beginning of the Book of Nut (§ 1-4) are published in this article. They all come from Late Period Theban Tombs in the Asasif necropolis (Montuemhat, Padiamenope, Pabasa). They share the peculiarity of being depicted on the walls (and not under the ceiling as expected) in order to relate the end of the night described in the Book of Nut (§ 1-4) to the concluding sunrise scene in the Book of Gates.

Keywords: Thebes; Asasif; 1st Millenium B.C.; Late Period; TT 33; TT 34; TT 279; Padiamenope; Montuemhat; Pabasa; Book of Nut; Southern Confines; Nile; Falcon; Sunrise.

Isabelle RÉGEN, “Quand Isis met à mort Apophis. Variantes tardives de la 7^e heure de l’Amdouat”, pp. 247-271.

During the Seventh hour of the Amduat Isis takes part in the execration of Apophis from the prow of the solar bark by reciting magical spells, according to the caption to this scene. It is in accordance to the caption of the scene in the Book. This is how the role of Isis is documented in the New Kingdom versions. However, some documents from the Late Period (Theban tomb of Padiamenope (TT 33) and some 30th Dynasty stone sarcophagi) show an iconographic variant : the goddess holds a knife or a harpoon and cuts the throat of Apophis.

This increased involvement of the goddess in killing Apophis occurs in the context of general interest, from the Late Period onwards, in the therapeutic role of Isis fighting snakes and other venomous creatures, including Apophis.

Keywords: Thebes; 1st Millenium BC; Late Period; Padiamenope; TT 33; sarcophagi; Amduat; Apophis; execration; Isis; harpoon; knife.

Chantal SAMBIN, “Médamoud : une Djemê populaire”, pp. 273-294.

The door of Ptolemy IV from Museum of Lyon, which the dedication text calls “door of the Djeme mound” raises the question of whether or not the rituals of Djeme were performed at Medamud. The oaths made at the door of Djeme in front of the god Montu, Lord of Medamud, seem to come from Medinet Habu.

We investigate possible reasons for the name of this door at the entrance of the temple of Medamud. Located at the rear temple, dedicated to primordial gods, a *shetyt* – an Osirian mound topped by a sacred tree – attests to the reality of such “Djeme” rituals at Medamud, albeit reorganized around the chief local god, Montu.

Keywords: Medamud; ritual of Djeme; *shetyt*; *ished*-tree; Medinet Habu; Ogdoad; Osirian mound; oaths; August Bull of Medamud.

Christophe THIERS, “Hymne à la déesse Tanent et présence latopolite sur quelques blocs d’Ermant”, pp. 295-326.

Publication of a set of loose blocks coming from the area of Bab el-Maganin at Armant. On the upper register, a priestess presents sistra to Tjenenet followed by four other deities. The lower register bears the representation of two goddesses, one with a crocodile head, the other with a vulture head. Each goddess

protects different kinds of objects or children with her arms. The hieroglyphic text is a hymn to Tanent, in which she is linked to other goddesses.

Keywords: Armant; Esna; Thebes, Tjenenet; Rattawy; Iunyt; Hathor Nebet-hetepet; Menhyt; Kherseket; Nephthys; Reset-huut-es; Niut-shes; Neith; mammisi; sistrum; *menit*; child.

Christiane ZIVIE-COCHE, “L’Ogdoade à Thèbes à l’époque ptolémaïque (III). Le pylône du petit temple de Médinet Habou”, pp. 327-397.

Publication (from personal copies), transliteration, translation, and commentary of the scenes and monographs carved on the Ptolemaic pylon of the small Temple of Medinet Habu. The whole program of decoration was prepared and partially realized during the reign of Ptolemy IX Soter II, and completed at the time of Ptolemy XII Neos Dionysos on the internal face – which is mostly a copy of the external one. These two faces are clearly divided between the north, devoted to Amun of Djeme and the gods of his constellation, such as Amenope; and the south to Montu-Re-Horakhty, lord of Heliopolis of the South, (Armant). On the two lintels, the king offers incense and libation to the main gods of the area: Amun of Djeme, Amenope, two forms of Montu, and the eight entities of the Ogdoad. One text explains that Montu-Re comes from Armant to Djeme, once a year on the 26th of Khoiak, in order to present offerings to the primordial gods and to accomplish the ritual of « *heh is* » on the tomb of Osiris, buried in Djeme.

Keywords: Amun; Amenope; Kematef; Montu; Ogdoad; Osirian Khoiak festival ; Medinet Habu; Djeme; Armant/Hermonthis; Karnak; Luxor; Thebes; Ptolemy IX; theology; mythology; rituals and offerings.

LES CONTRIBUTIONS RÉUNIES dans ce troisième volume font état de travaux récents sur les pratiques religieuses qui se sont développées dans la région thébaine au cours du premier millénaire avant notre ère. Elles abordent de multiples questions relatives aux théologies construites autour des dieux-morts de Djémê et de leur développement à Médamoud, mais également liées aux cultes osiriens et à ceux des souverains lagides divinisés. Au sein de ce creuset intellectuel, les prêtres ont également développé tout leur savoir pour assurer la survie dans l'Au-delà dont témoignent les Livres des Morts sur papyrus et les compositions funéraires gravées dans les tombes tardives de l'Assassif.

MOTS-CLÉS Akhmîm, Aménopé, Amon-Rê, ancêtres lagides divinisés, Assassif, Deir Chélouit, Djémê, Edfou, Ermant, Esna, fêtes de Khoïak, fête du 19 Thot, Hathor Nebet-hetepet, Iounyt, Karabasken (TT 391), Karakhamon (TT 223), Karnak, Kematef, Khonsou, Livre de l'Amdouat, Livre des Morts, Livre de Nout, Médamoud, Médinet Habou, Montou, Nesmin, Ogdoade, Opet, Padiaménopé (TT 33), Pasenedjemibnakht, Philae, porte de Djémê, Rattaouy, Sobek dans l'Ichérou, Tanent, taureau vénérable de Médamoud, Thèbes, Thot.

